قمار عاشقانه

شمس و مولانا

عبدالكريم سروش

این کتاب شرح جهش جانانه و جنون آمیز جان جوانمردی است که پیش از آنکه صبح معرفت از مشرق سرّش بردمد و "شمس" عشق در افق اقبالش طالع شود، زاهدی با ترس ، سجاده‌نشینی باوقار ، شیخی زیرک ، مرده‌ای گریان و شمع جمع منبلان بود و وقتی در چنگال شیری "شیخ‌گیر" افتاد و دولت عشق را نصیب برد، زنده‌ای خندان ، عاشقی پرّان ، یوسفی یوسف‌زاینده و آفتابی بی سایه شد و اینهمه را وامدار آن بود که دلیرانه و کریمانه و فارغ از بندگی و سلطنت و شریعت و ملّت تن به قضای عشق داد و پا در قماری عاشقانه نهاد و سرخوش از باختن و فارغ از بردن، خان‌ومان خود را به سیل تند عشق سپرد و دیوانهٔ عشق دیوانه و امّارهٔ نفس امّاره گشت.



مؤسسهٔ فرهنگی صراط

بسم الله الرحمن الرحیم

قمار عاشقانه

شمس و مولانا

عبدالکریم سروش

سروش، عبدالکریم، ۱۳۲۴ -
قمار عاشقانه شمس و مولانا/ عبدالکریم سروش.-- تهران : موسسه فرهنگی صراط ، ۱۳۷۹ .
نه، ۳۳۰ ص.
ISBN 964-5633-07-09
ءفهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
چاپ هفتم: ۱۳۸۴؛ ۱۵۰۰۰ ریال.
چاپ ششم: ۱۳۸۳ ۲۴۰۰۰ ریال :ISBN 964-5633-07-09
۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. -- نقد و تفسیر. ۲. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. مثنوی -- نقد و تفسیر. ۳. عشق در ادبیات. الف.مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. مثنوی. شرح. ب.عنوان. ج.عنوان: مثنوی. شرح.
۸ق۴۵س/ PIR ۵۳۰۵ ۳۱/ ۱فا۸
س س/۸۴۹م
کتابخانه ملی ایران ۷۸-۲۷۵۵۷م
شماره کتاب ۹۳۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



مؤسسه فرهنگی صراط: تهران، خیابان انقلاب، خیابان۱۶آذر، کوچه بهنام، پلاک ۳۶ تلفن: ۶۶۴۱۹۸۰۸، صندوق پستی: ۱۵۸۵۵/۴۱۵

- **نام کتاب:** قمار عاشقانه
- **مؤلف:** عبدالکریم سروش
- **حروفچینی و صفحه‌آرایی:** مؤسسه فرهنگی صراط
- **لیتوگرافی:** خدمات فرهنگی کیان
- **چاپ:** بهرام
- **صحافی:** بهرام
- **نوبت چاپ هفتم:** آبان ۱۳۸۴
- **شمارگان:** ۶۴۰۰
- **قیمت:** ۳۲۰۰ تومان
- **شماره شابک:** ۹۶۴-۵۶۳۳-۰۷-۰۹

فهرست مطالب

پوزش خواهی

به نام خدا

انتشارات صراط از خوانندگان ارجمند و نیکخواه خویش، به‌خاطر ورود پاره‌ای از اغلاط مطبعی و کاستی‌های فنّی در طبع اوّل *قمار عاشقانه* جدّاً پوزش می‌طلبد و امیدوار است که از این پس با دقت و صرف فرصت بیشتر از ورود چنان کژی‌هایی پیشگیری نماید.

صراط همچنان خود را وامدار خوانندگان عزیز خویش می‌شمارد و در کنار طلب عفو، از آنان انتظار راهنمایی نیز دارد.

انتشارات صراط

خُنُک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الاّ هوس قمار دیگر
مولانا جلال‌الدین

پیشگفتار

به نام خدا

این کتاب شرح جهش جانانه و جنون‌آمیز جان جوانمردی است که پیش از آنکه صبح معرفت از مشرق سرّش بردمد و "شمس" عشق در افق اقبالش طالع شود، زاهدی با ترس[1]، سجاده‌نشینی باوقار[2]، شیخی زیرک[3]، مرده‌ای گریان[4] و شمع جمع منبلان[5] بود و وقتی در چنگال شیری "شیخ‌گیر"[6] افتاد و دولت عشق را

1) زاهد با ترس می‌تازد به پا
عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا
2) سجاده‌نشین باوقاری بودم
بازیچهٔ کودکان کویم کردی
3) گفت که تو زیرککی مست خیالی و شکی
گول نیم هول نیم امر تو را بنده شوم
4) مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
5) گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی
شمع نیم جمع نیم دود پراکنده شدم
6) "من شیخ را می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را، آنگه نه هر شیخ را، شیخ کامل را" مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمّدعلی موحّد، ص ۳۸.

نصیب برد، زنده‌ای خندان[۶]، عاشقی پرّان[۶]، یوسفی یوسف‌زاینده[۷] و آفتابی بی سایه[۸] شد و اینهمه را وامدار آن بود که دلیرانه و کریمانه و فارغ از بندگی و سلطنت و شریعت و ملّت[۹] تن به قضای عشق داد و پا در قماری عاشقانه نهاد[۱۰] و سرخوش از باختن و فارغ از بردن، خان‌ومان خود را به سیل تند عشق[۱۱] سپرد و دیوانهٔ عشق دیوانه و امّارهٔ نفس امّاره گشت[۱۲] و فرعون‌وار نه به سوی نیل بل خلیل‌وار به جانب آتش رفت[۱۳] تا عاقبت ناسوتش در حرم لاهوت نشست[۱۴] و فروخته‌هایش نیکوتر خریده شد[۱۵] و نازکی‌هایش سر از فربهی برون آورد[۱۶] و

---

۷) زهره بدم ماه شدم چرخ دوصد تاه شدم
یوسف بودم زکنون یوسف زاینده شدم

۸) ما که واپس ماندهٔ ذرّات وییم
در دو عالم آفتاب بی فییم

۹) بندگی و سلطنت معلوم شد
زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
که فتوت بخشش بی علت است
پاکبازی خارج هر ملّت است

۱۰) خنک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش
بنماند هیچش الّا هوس قمار دیگر

۱۱) عاشقان در سیل تند افتاده‌اند
بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

۱۲) عشق دیوانه است و ما دیوانهٔ دیوانه‌ایم
نفس امّاره است و ما امّارهٔ امّاره‌ایم

۱۳) من نیم فرعون کآیم سوی نیل
سوی آتش می‌روم همچون خلیل

۱۴) محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد

۱۵) آنکه داند دوخت او داند درید
هرچه را بفروخت نیکوتر خرید

۱۶) در بن چاهی همی‌بودم نگون
در همه عالم نمی‌گنجم کنون

←

اسب تجربه‌اش گنبدی کرد و از گردون درگذشت[17] و سینهٔ جوانمردش شرابخانهٔ عالم گشت.[18]

داستان این قمار شنیدنی و خاطرنواز که در مواضع مختلف این کتاب به مناسبت‌های مختلف مکرّر شده است، چون قند مکرّر ذائقهٔ خرد را شیرین می‌کند و ملال خاطر نمی‌افزاید و به پرسشی سترگ در باب شخصیتی سترگ پاسخی درخور می‌دهد.

امّا علاوه بر آن داستان، نکته‌های چند دیگر که صاحب این قلم در طیّ دوران بلند و خجسته تعلّم از خداوندگار مثنوی آموخته و به مناسبت‌های گوناگون در خطابه‌های خود با مستمعان در میان نهاده (از قصهٔ تأویل گرفته تا رأی مولانا در باب شهادت حسین بن علی(ع) و ماجرای موسیٰ و شبان و مجادلهٔ ابلیس و معاویه) از ساکنان دیگر این سفینه‌اند.

"ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست" و به همین دلیل این دفتر می‌توانست بسی فربه‌تر از این باشد، لکن "خویش فربه می‌نمائیم از پی قربان عید" و تا دررسیدن نوبت آن قربانی، تقدیم این بضاعت فروتنانه موجّه می‌نماید. قدیم‌ترین مقالات این کتاب عمری سیزده ساله و جوان‌ترینش عمری دو ساله دارد. عمر خوانندگان گرامی دراز باد و خدای عزّوجل همگی را مزید عزّت و دوام کرامت عطا کناد. بمنّه و کرمه

عبدالکریم سروش

فروردین‌ماه ۱۳۷۹

→

□□□

سخت نازک گشت جانم از لطافت‌های عشق
دل نخواهم جان نخواهم آن من کو آن من

۱۷) تازیانه برزدی اسبم بگشت
گنبدی کرد و ز گردون درگذشت

۱۸) شرابخانهٔ عالم شده است سینهٔ من
هزار رحمت بر سینهٔ جوانمردم

قمار عاشقانه*

۱) قرار است دربارهٔ اندیشه‌های شخصیت بزرگ شرقی - اسلامی، جلال‌الدین مولوی سخنانی تحت عنوان "قمار عاشقانه" به سمع دوستان برسانم. ابتدا از این پرسش مهم آغاز می‌کنیم که چرا مولوی مولوی شد؟ چه خصوصیاتی در او بود و چه شرائطی به وجود آمد که توانست این دریای معرفت را به تلاطم وادارد و اینهمه گوهرها از دل آن بیرون آورد، بطوری که ما با وجود هفت قرن فاصلهٔ زمانی که با آن بزرگوار داریم، همچنان می‌توانیم از آن گوهرها نصیب ببریم و استفاده‌های نیکو کنیم و بطور قطع، قرن‌ها و قرن‌ها نیز این حسن استفاده ادامه خواهد داشت. مولوی خود می‌گفت:

هین بگو که ناطقه جو مـی‌کَنَد
تا به قرنی بـعد مـا آبـی رسـد

* متن سخنرانی در جمع روانپزشکان، خرداد ۱۳۷۱.

گرچه هر قرنی سخن‌آری بود
لیکْ گُفت سالفان یاری بود[۱]

او خود راکسی می‌دانست که جویی می‌کَنَد و آبی در این جو روان می‌نماید تا آیندگان به نوبت و به تفاریق بر سر این جو بنشینند و از آن جرعه‌ها برگیرند.

از خود او نقل شده که وقتی به اتاق یکی از دوستانش رفت و دید که کتاب مثنوی را پشت سر خود انداخته و به آن تکیه داده است، خشمگین شد و گفت: "این کتاب، کتابی نیست که پشت سر بگذارند و به آن تکیه دهند. کتاب ما جهانگیر خواهد شد." این پیش‌بینی درست درآمد. دلیلش هم این بود که، مولوی هم سخن نیکو می‌گفت و هم به نیکو بودن و عمق گفتار خود واقف بود و می‌دانست که چه چیزهایی ماندگار خواهد بود و چه چیزهایی به مرور زمان از میان خواهد رفت.

در اینکه خصوصیات شخصیتی و شاید ژنی در مولوی وجود داشته که او را چنین بار آورده است، نمی‌توان تردید کرد؛ اما با توجه به اینکه سخن گفتن در زمینه‌های مجهول و تاریک چندان سودمند نیست، بهتر است به زمینه‌های روشن‌تری رو آوریم.

همه می‌دانیم که مولوی پس از رویارویی با شمس تبریزی، "مولوی" شد و هرچه بعداً پیش آمده در این ملاقات فوق‌العاده استثنائی، عجیب، و بی‌نظیر ریشه داشته است. شاید به بیان ساده و مجمل بتوانیم بگوییم که مولوی تا پیش از ملاقات با شمس، یک "غزالی" بود. این توصیف، بسیار به واقعیت نزدیک است؛ کسانی که غزالی را می‌شناسند، او را کوهی از علم، معرفت، تقوا، و

---

۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۵۳۷ و ۲۵۳۸. (در سراسر کتاب هر جا ارجاع به مثنوی می‌رود، مراد مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، می‌باشد.) ویراستار.

خوف از خداوند می‌دانند. آدمی که در تفقّد احوال روانی فوق‌العاده توانا بود و خلوت‌نشینی‌هایش به او آموخته بود که چگونه بند از بند و تار از پود احوال روحی و قلبی خود بگشاید و به تعبیر خود او، انواع مکرها و حیله‌های روحی آدمی را کشف کند و دریابد که کجاها آدمی حتّی به خود دروغ می‌گوید. او کسی بود که احاطهٔ کامل بر معارف دینی داشت و علاوه بر یک جست و جوی درونی در دقائق عالم نفس، به یک جست و جوی وسیع بیرونی در معارف دینی هم دست زده بود و علی‌رغم عمر نسبتاً کوتاه پنجاه و پنج ساله، کتاب‌ها و آثار فوق‌العاده مهمی پدیدآورد که حقیقتاً جاودانه شد. کسانی در بیان تأثیر شگرف او گفته‌اند که حملهٔ غزالی به فلسفه، کمر فلسفه را چنان شکست که دیگر هیچ‌گاه پس از آن دوباره قد علم نکرد. شاید این سخن مبالغه‌آمیز باشد، ولی قطعاً از عمق و قوّت تأثیر او در تاریخ فرهنگ اسلامی حکایت می‌کند.

مولوی از جمله علاقه‌مندان و دوستداران غزالی بود و تردیدی نیست که آثار او را مکرراً و به دقت می‌خواند و به خاطر می‌سپرد. بدون شک او آثار دیگران را نیز مطالعه می‌کرد و از این طریق بر ذخیرهٔ علمی خود می‌افزود. ولی هیچ‌یک از این آثار، او را مولوی نکرد. ملاقات او با شمس تبریزی یک ملاقات بسیار استثنائی بود و ما فقط از لابلای اشارات مجمل و مبهم مولوی می‌توانیم دربارهٔ آن واقعه که تحوّلی عظیم در شخصیت وی پدید آورد، اطلاعاتی مختصر به دست آوریم. مولوی از این تحوّل شخصیت اگر سخن مستقیمی گفته باشد، همین است که شمس گوهری به نام "عاشقی" را به او هدیه کرد و پس از آن بود که وی با شخصیت عاشق و طراوت‌آفرین و تازه‌ای که یافت آن آثار جاودان را پدید آورد. چیزی که در آثار مولوی موج می‌زند، نو بودن سخنان اوست. شما هیچ‌گاه از ورود در آثار مولوی ملول نمی‌شوید. او خود را "عید" خوانده است:

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم[۲]

"عید" یعنی "روز نو"، روزی که آدمیان جامهٔ نو می‌پوشند، جهان جامهٔ نو می‌پوشد، طراوت از سر و روی زمان می‌بارد و همه با آرزوی تازه شدن و طراوت یافتن به استقبال عید می‌روند. کسی که برای خود این تعبیر را بکار می‌برد، بی‌شک چنین تجربه‌ای را در روان خود گذرانیده بود و عید بودن و نوشدن را در خود آزموده است. به همین دلیل نیز سخنانش هیچ‌گاه کهنگی و ملال‌انگیزی سخن دیگران را پیدا نمی‌کند. کتاب او را بارها و بارها می‌توان خواند و هر بار بهره‌های تازه برد و آب لطف تازه‌ای بر سر و روی روان خود زد. اگر بگوییم که ما کمتر کتابی در تاریخ فرهنگ بشری داشته‌ایم که چنین موقعیتی پیدا کرده باشد، مبالغه نکرده‌ایم. کسانی که با آثار این مرد بزرگ آشنایی دارند، این معنا را بخوبی درمی‌یابند و عید بودن و عید شدن را در آثار او کاملاً تصدیق می‌کنند. مولوی از آن کاملانی بود که به تعبیر خود، از خاک زر می‌ساخت:

کاملی گر خاک گیرد زر شود
ناقص ار زر بُرد خاکستر شود[۳]

اگر طلا را به دست ناقصان بدهید ضایع می‌کنند، و اگر خاک را به دست کاملان بدهید طلا می‌سازند، زیرا کیمیا گرند. مثنوی مجموعه‌ای از داستان‌های عامیانه است که گاه با کلمات رکیک هم آمیخته می‌شود. قصه‌هایی که شاید هیچ‌کس تصور نمی‌کرد از آنها این معارف بلند عرفانی و انسانی تراوش کند،

۲) دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵.
۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲.

ولی این بزرگوار این کار را کرد. و مهم‌ترین هنر مولوی همین است که چنین خاک‌هایی را زر کرده و چنین کهنه‌هایی را نو نموده است. به همین دلیل وقتی شما آثار او را می‌خوانید، احساس می‌کنید وارد فضاهای تازه‌ای شده‌اید و حقیقتاً عید شدن را در خود تجربه می‌کنید. شاید در تمام مثنوی کمتر از چهار یا پنج مورد وجود داشته باشد که مولوی بگوید ما در گذشته چنین گفتیم. این شخص اصلاً در بند گذشته نبود؛ یعنی هر روز نو می‌شد. آدمیان طراوت خود را از دست می‌دهند زیرا در گذشته متوقف می‌شوند. امّا کسی که از زمان، یا به تعبیر خود آن بزرگوار از "ساعت" رهایی یافته، عید شدن را به مثابه امری جاری و طبیعی و نه استثنائی در خویشتن تجربه می‌کند:

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است
رَست از تلوین که از ساعت برست
چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی
چون نماند، محرم بی‌چون شوی[۴]

□□□

هست هشیاری ز یاد ما مضی
ماضی و مُستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن به هر دو، تا به کی
پُر گِره باشی از این هر دو چو نی
تا گِره با نی بُوَد همراز نیست
همنشین آن لب و آواز نیست[۵]

گذشته و آینده را بسوزان، در بند ماضی و مستقبل نباش، اینها مثل گره‌هایی

۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۷۴ و ۲۰۷۵.
۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۵-۲۲۰۷.

هستند که در نی می‌افتند و مانع عبور نَفَس و برآمدن صدا می‌شوند.

مهم‌ترین تصویر مولوی از انسان، تصویر "نی" بود. او خود را نیز مانند نیی می‌دید که بر لبان خداوند نشسته است و خداوند آن را هر گونه که می‌خواهد، می‌نوازد:

دو دهـان داریـم گـویا هـمچو نـی
یک دهان پنهانْست در لب‌های وی[٦]

□□□

با لب دمساز خود گر جُـفتمی
همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی[٧]

□□□

دَم که مَـرد نـایی انـدر نـای کـرد
درخور نای است نه درخوردِ مرد[٨]

باری، نوشدن و نوگفتن خصوصیت مولوی بود چراکه او به دریا متصل بود. بعضی افراد چند کلمه‌ای می‌دانند و وقتی که آنها را می‌گویند خالی می‌شوند. شاید بسیاری از ما چنین تجربه‌ای داشته باشیم که وقتی سخن می‌گوییم، خالی می‌شویم و باید در پی یافتن اندیشه‌های نو برویم. و گاهی همین مسأله ما را ملول و بدخو می‌کند. امّا کسی که به دریا وصل می‌شود و به خزانه‌ای پایان‌ناپذیر دسترسی می‌یابد، همیشه سخنان تازه دارد و هیچ‌گاه از جوشش مشتریان و خریداران ملول نمی‌گردد و از تهی‌شدن ذخائر خود هراسناک نمی‌شود.

---

٦) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۰۲.
٧) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۷.
٨) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.

تا کنی مر غیر را حَبر و سَنی
خویش را بدخو و خالی می‌کنی
متّصل چون شد دلت با آن عَدَن
هین بگو مهراس از خالی شدن
اَمر "قُلْ" زین آمدش کای راستین
کم نخواهد شد، بگو دریاست این[۹]

خداوند که به پیامبر(ص) می‌گفت: "قُل..." (مثلاً "قُل هو الله احد") معنایش این بود که بگو، باز هم بگو و هیچ‌گاه از خالی شدن نترس، برای اینکه تو به دریا وصلی. در حقیقت این وصف حال خود آن بزرگوار، یعنی مولانا، نیز بود. شما از خواندن آثار او پی می‌برید که گویا او به دریایی بی‌پایان وصل بود. و روز و شب با هراس از تهی شدن حجم عظیمی از معارف و معلومات را با مستمعان درمیان می‌نهاد.

۲) مولوی خصوصاً پس از ملاقات با شمس تبریزی چنین شخصیتی پیدا کرد. تا پیش از آن به تعبیر خودش "سجاده‌نشین باوقاری" بود،[۱۰] یک عالم و روحانی‌زادهٔ محتشم و با معلومات که مورد استقبال و احترام این و آن بود. امّا این سجاده‌نشین باوقار به هیچ وجه "مولوی" نبود.

یکی از جدّی‌ترین علاقه‌های مولوی مطالعه بود و یکی از مهم‌ترین توصیه‌های شمس به مولوی همین بود که مطالعه را بطور کامل باید قطع کنی. و

---

۹) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۹۶-۳۱۹۸.

۱۰) دیوان کبیر، رباعیات شماره ۱۸۹۱:
زاهد بودم ترانه گویم کردی
سر فتنهٔ بزم و باده‌خویم کردی
سجاده‌نشین با وقاری بودم
بازیچهٔ کودکان کویم کردی

این کار البته برای یک عالم مفتی و مدرّس بسیار دشوار بود. مولوی به "متنبّی" علاقهٔ زیادی داشت و اشعار او را بسیار می‌خواند. تأثیر این مطالعات در مثنوی هم مشهود است. متنبّی از شعرای بزرگ عرب است و اشعار حکیمانهٔ زیادی دارد و در نظر اعراب، همانند حافظ و خاقانی برای ماست. مولوی که به هر دو زبان عربی و فارسی می‌گفت و می‌نوشت و به ادبیات عرب علاقه‌مند بود، آثار این شاعر را می‌خواند. امّا شمس او را از این کار نیز منع کرد و اجازه نداد هیچ یک از علائق پیشین مولوی برای او باقی بماند.

در اینجا مایلم شگردی را که شمس در مورد مولوی بکار برد، مورد بحث قرار دهم. در داستان‌ها گفته شده است که شمس تبریزی به دنبال مردی از مردان خدا می‌گشت یعنی طالب مستوران قباب غیرت الهی بود؛[11] یعنی کسانی که خداوند آنها را پنهان کرده و به همه کس نشان نمی‌دهد. و در این طلب، مولوی را یافت. اینها تفسیر الهی و عرفانی مسأله است. از دید دیگر که بنگریم، شمس تبریزی وقتی که با مولوی برخورد کرد چنین تشخیص داد که با کوه آتشفشانی روبرو شده که دهانهٔ آن بسته است؛ با عقابی روبرو گردیده که رشته‌های تعلقات بر دست و پای اوست. او آمد و این رشته‌های تعلق را از دست و پای این عقاب گشود. امّا البته به جای آنکه بگوییم او این تعلقات را از مولوی گرفت بهتر است بگوییم که عشق را به مولوی هدیه کرد. اولین و اصلی‌ترین کاری که شمس تبریزی با مولوی کرد همین پاره کردن تعلقات بود که آن را از بالاترین سطح آغاز کرد تا به نازل‌ترین سطح آن رسید، و در این میان چیزی را فرو نگذاشت. شمس از مولوی، خانواده و مطالعهٔ کتاب و شغل اجتماعی و تدریس و افتاء و نشست و برخاست با شاگردان و دوستان و حتّی پاره‌ای از قیود مذهبی را جدا کرد و او را بصورت یک انسان برهنه رها نمود.

---

۱۱) "اولیائی تَحْتَ قبابی لایَعْرِفُهُم غَیری." (کشف المحجوب هجویری، طبع لنینگراد، ص ۷۰، احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۲۵۶)

مسلماً شخصیت فوق‌العاده نافذ شمس توانست چنین تأثیر عظیمی در مولوی به‌جا بگذارد.

در دیوان کبیر غزلی آمده که به ظنّ قوی ماحصل گفت و گوی شمس و مولوی است:

مرده بُدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم[۱۲]

مولوی در ابتدای این غزل سرّ جاودانگی خود را به وضوح و صراحت بیان می‌کند و می‌گوید که من قبلاً مرده بودم، امّا اکنون زنده شده‌ام، گریه بودم اکنون خنده شده‌ام. این تعبیر "خنده شدن" تعبیر بسیار بلند و پرمغزی است. مولوی از کسانی بود که مطلقاً غم را نمی‌شناخت و صریحاً می‌گفت که:

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل‌تریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش[۱۳]

در عرفان عاشقانه مولانا بر خلاف عرفان خائفانهٔ غزالی "غم" جای ندارد. غزالی در آثار خود چهرهٔ فردی سراپا خائف در برابر خداوند را به جلوه می‌گذارد. مقام خوف، البته مقام فوق‌العاده بلندی است. ولی مولوی مقام بالاتری را نیز کشف کرد؛ و آن مقام عاشقی بود. در عاشقی اگر غمی هم باشد از جنس غم‌های معمول و متعارف نیست. از این رو مولوی یک غزالی عاشق بود و غزالی یک مولوی بی عشق.

---

۱۲) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۱۳) دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷.

باغِ سبزِ عشق کو بی منتهاست
جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
عاشقی زین هر دو حالت برتر است
بی بهار و بی خزان سبز و تر است[۱۴]

□□□

از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نَبْوَد هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است[۱۵]

مولوی در همان غزل مورد بحث از "طرب آکندگی" خود نیز سخن می‌گوید:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو کشته نه‌ای در طرب آغشته نه‌ای
پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم[۱۶]

باری، مولوی در سرآغاز غزل مورد بحث، پاره‌ای از ویژگی‌ها را که از "دولت عشق" نصیب او شده، برمی‌شمارد:

دیدهٔ سیر است مرا جان دلیر است مرا
زَهره شیر است مرا زُهرهٔ تابنده شدم[۱۷]

---

۱۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۶ و ۱۷۹۷.
۱۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷.
۱۶) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۱۷) دیوان کبیر، همان.

می‌گوید که من دلیرم و دیده‌ام سیر است، چشم و جان من گرسنه نیست. و این مطلب فوق‌العاده مهمی است. مولوی در مثنوی هم می‌گوید که عشق به آدم سیری می‌بخشد و گرسنگی را از او می‌ستاند. اصولاً مولوی دو چیز را مایهٔ سیری آدمی می‌داند: یکی عشق و دیگری ایمان. و البته این دو هم‌تراز و هم‌جنس‌اند:

ذات ایمان نعمت و لوتی است هول
ای قناعت کرده از ایمان به قول[18]

ایمان، خوراکی بسیار مغذی است. آدم وقتی آن را خورد فوق‌العاده سیر می‌شود. عشق هم همین‌گونه است. مولوی در ابیات بعدی شرح گفت و گوی خود را با شمس به دست می‌دهد و نشان می‌دهد که شمس چگونه عقاب روح او را از بند تعلقات رها کرد:

گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم[19]

اولین سخنی که شمس به مولوی گفت این بود که شرط ورود به آن عرصهٔ فوق‌العاده نورانی دست کشیدن از عقل عُرفی یا از ملاحظات و تعلّقات ظاهری است. مولوی می‌گوید که من هم دست کشیدم و دیوانه شدم.

گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم[20]

شمس گفت که تو خیلی محبوبیت داری، "شمع شدی، قبلهٔ این جمع

۱۸) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۸۷.
۱۹) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۲۰) دیوان کبیر، همان.

شدی"، مردم به تو توجه دارند و تو در بند قیودی گرفتار آمده‌ای که سرانجام تو را خواهد کشت.

که اشتهارِ خلق بندِ محکم است
در ره این از بَندِ آهن کی کم است؟[۲۱]

محبوبیت برای آدمی بسیار مشکل‌آفرین است؛ زندان است، با تمام احکام و لوازم آن. اوّلین پیامد آن این است که شخص مُریدِ مرید خویش می‌شود:

جمله شاهان بندهٔ بندهٔ خودند
جمله خلقان مردهٔ مردهٔ خودند[۲۲]

او مردهٔ توست ولی اگر خوب نگاه کنی تو هم مردهٔ او هستی. او بندهٔ توست ولی به لحاظی تو هم بندهٔ اویی. زیرا تو برای حفظ آن بنده نیروی زیادی باید صرف کنی. اگر این بنده و اسیر را نداشتی، زندان نمی‌ساختی، پاسبان برای زندان نمی‌گذاشتی، بودجه برای حفاظت از آن صرف نمی‌کردی. بردگی و خدمت چیزی جز در بند غیر بودن نیست. و محبوب برای حفظ محبوبیت خود لاجرم در بند محبّ می‌افتد.

می‌شود صیاد، مُرغان را شکار
تا کُند ناگاه ایشان را شکار[۲۳]

اوّل ما شکار مرغان می‌شویم تا بعد آنها شکار ما شوند، که البته گاهی هم نمی‌شوند. حضرت شمس هم همین را به مولوی گفت: تو دل دیگران را شکار

---

۲۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۴۹.
۲۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۹.
۲۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۴۱.

کردی غافل از آنکه دلت شکار آنها شده است. برده گرفتی و برده شدی. "گفتی شکار گیرم رفتی شکار گشتی." این محبوبیت‌ها و شمع جمع‌شدن‌ها، تو را از رسیدن به مقاصد مهم باز می‌دارد. اینها را بگذار برای کسانی که حد و سقف پروازشان همین است، تو بالاتر از این می‌توانی بـه پـرواز درآیـی. مـولوی می‌گوید که من به صراحت آمادگی خود را اعلام کردم و گفتم که همه را کنار می‌گذارم. امّا باز شمس سراغ چیز دیگری آمد و گفت که ایـن پـیشوایـی و شیخ‌مآبی هم درخور تو و مناسب پرواز تو نیست. این را هم باید رها کنی:

گفت که شیخیّ و سری، پیشرو و راهبری
شیخ نیم پیش نیم امر تـو را بـنده شـدم[۲۴]

گفتم این را هم کنار گذاشتم. شمس موارد دیگری را نیز برشمرد:

گفت که تو زیرککی، مست خیالی و شکی
گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم[۲۵]

گفت که تو فیلسوف مآبی، اهل اوهامی، اهل چون و چرایی، به عـقل خـود می‌نازی. و مولوی هم در پاسخ گفت از این زیرکی و خیال‌اندیشی دل کندم. شمس سپس گفت:

گفت که با بال و پری، من پـر و بـالت نـدهم
در هوس بال و پرش، بی پر و پرکنده شدم[۲۶]

یعنی ساز و برگ و مال و حشمت و امکانات و رفاه و ابزار و وسایل داری، به

---

۲۴) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۲۵) دیوان کبیر، همان.
۲۶) دیوان کبیر، همان.

عجز نرسیده‌ای. آنها را هم فرو نهادم. وقتی همهٔ این بندها از دست و پای من گشوده شد، آنگاه:

تابش جان یافت دلم واشد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم...
زُهره بُدَم ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم
یوسف بودم زکنون، یوسف زاینده شدم[۲۷]

این شرح احوال درونی مولوی بود. می‌گوید اگر یوسف بودم اینک زایندهٔ یوسفم، اگر زُهره بودم حالا ماهم، خورشیدم، بلکه چرخ دو صد تاهم؛ یعنی چندان چاق و فربه‌ام که یک دنیا برای جا گرفتنم کم است، دوصد دنیا حاجت است. یکی از تجربه‌های مولوی که چند بار در مثنوی و دیوان کبیر نقل شده، تجربهٔ "فربه‌شدن" است. مولوی می‌گوید که احساس می‌کنم پس از برخورد با شمس تبریزی خیلی چاق شده‌ام. مولوی در توصیف عاشق از دو وصف استفاده می‌کند: یکی چاق شدن و دیگری نازک و لاغر شدن. و او این هر دو وصف را نیز در توصیف احوال خویش، البته در ضمن حکایت دیگران، آورده است.

گفتمش پوشیده خوش‌تر سرّ یار
خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوش‌تر آن باشد که سِرّ دلبران
گفته آید در حدیث دیگران [۲۸]

در دفتر پنجم مثنوی داستان شخصی را تعریف می‌کند که صورت زنان

۲۷) همانجا، ابیات ۱۲ و ۱۸.
۲۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۵ و ۱۳۶.

داشت و در حمام‌های زنانه کار می‌کرد و روزی که نزدیک بود رازش فاش شود توبه کرد و به نحوی عجیب و استثنائی نجات یافت و بعد از آن، تحوّل حال فوق‌العاده‌ای پیدا کرد. او در ضمن مناجاتش با خداوند گفت که من قبلاً آدم نحیف و کوچکی بودم، امّا اکنون پس از این توبه فربه و بزرگ شده‌ام. شاید ما نیز در عمر خود از این توبه‌ها کرده باشیم، اگر هم نکردیم باید بکنیم. توبه از واجبات است. انسان باید همیشه به خود مراجعه کند و علیه وضع ناصواب پیشین خود عصیان کند و از خداوند هم توفیق این تحول شخصیت را بطلبد. باری، شاید کمتر کسی در توصیف این تحول گفته باشد که من قبل از توبه لاغر بودم امّا اکنون که توبه کرده‌ام چاق شده‌ام. این بیان قاعدتاً باید از تجربهٔ شخصی خود مولوی برآمده و بر زبان او جاری شده باشد:

آه کردم چون رسن شد آه من
گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم
شاد و زَفت و فربه و گلگون شدم
در بُن چاهی همی‌بودم زبون
در همه عالم نمی‌گنجم کنون
آفرین‌ها بر تو بادا ای خدا
ناگهان کردی مرا از غم جدا[۲۹]

در آثار هیچ‌یک از شاعران، ادیبان، و عارفان خودمان ندیده‌ام که از "عاشقی" تعبیر به "فربه‌شدن" کرده باشند. البته عاشق در کنار این فربهی، از نوعی "نازکی" هم نصیب می‌برد.

۲۹) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۳۱۱-۲۳۱۴.

سخت نازک گشت جانم از لطافت‌های عشق
دل نخواهم جان نخواهم آنِ من کو آنِ من...؟
تا خموشم، من ز گلزار تو ریحان می‌برم
چون بنالم عطر گیرد عالم از ریحان من[۳۰]

این "نازکی" نوعی لطافت است؛ عشق از روح عاشق زنگارزدایی می‌کند.

۳) امّا اکنون جای این پرسش بسیار مهم است که چرا کسی مانند مولوی با آن تربیت، تیزهوشی، خوش‌بیانی و با آن‌همه معلومات و تحصیلات، تمام سرمایهٔ خود را در اختیار شمس گذاشت و به او گفت هر آتشی می‌خواهی در این سرمایه بزن؟ رها کردن آن‌همه سرمایه کار آسانی نبود. براستی شمس در قبال این از خودگذشتگی چه وعده‌ای به مولوی داده بود؟ هدف چه بود؟ آن آیندهٔ درخشان و دلپذیری که شمس برای مولوی تصویر کرد چه بود؟ شمس به مولانا گفت که اگر از اینها بگذری به کجا می‌رسی؟ همهٔ مطلب در همین‌جاست که شمس کمترین وعده‌ای به مولوی نداد، و مولوی شدنِ مولوی هم در گرو همین قمار عاشقانه و کریمانه و همین گذشت بی‌توقّع پاداش بود.

برای درک بهتر این معنا خوب است که احوال مولوی را با حافظ مقایسه کنیم. حافظ نیز شاعرِ عارفِ عاشقی است که یک قرن پس از مولوی به دنیا آمد و تجربه‌های عشقی ـ معرفتی مولوی را کاملاً در اختیار داشت و مسلّماً از ذخائر تصویری و معنوی آثار مولوی لفظاً و معناً استفادهٔ بسیاری کرد. اصلاً شغل شاغل حافظ تتبع در دیوان شاعران بود؛ هم در آنها تأمل می‌کرد و هم خود مردی هنرمند، نکته‌یاب و گوهرشناس بود و از ذخائر عظیم عرفانی و ادبیی که در اختیار داشت گوهرهای ارزشمند استخراج می‌نمود و در دیوان

---

۳۰) دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۶.

خود می‌نشاند. بعلاوه بطور مرتب و مکرر به آثار هنری خود مراجعه و آنها را تصحیح می‌کرد، تراش می‌داد و به اصطلاح امروز ویرایش می‌نمود؛ غزل‌های پست‌تر و نازل‌تر را از آثار خود خذف می‌کرد، غزل‌های درخشنده‌تر را باقی می‌گذاشت. عاشقی هم قافیه‌اندیشی را از او نستانده و او را بی‌تاب نکرده بود. گردش در "ماضی" کار او بود و برخلاف مولوی در ماضی و مستقبل آتش نزده بود. باری اگر حافظ و مولانا را در خصوص مسألهٔ عاشقی، با هم مقایسه کنیم به تفاوت آشکار این دو بزرگوار بهتر پی خواهیم برد. حافظ صریحاً به ما می‌گوید:

الا یا ایّها الساقی اَدِرْ کأساً و ناولها
که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکل‌ها
به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طرّه بگشاید
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها[۳۱]

در جای دیگر هم همین مضمون را دارد:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد[۳۲]

□□□

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
آخر بسوخت جانم در کسب این فضائل[۳۳]

این تجربهٔ عشقی حافظ است، او می‌گوید وقتی که عاشق می‌شدم آیندهٔ

---

۳۱) دیوان حافظ.
۳۲) دیوان حافظ.
۳۳) همان منبع، غزل ۳۰۱.

درخشانی پیش چشم داشتم و به خاطر آن می‌خواستم بلایا، مصیبت‌ها، و رنج‌های عشق را تحمل کنم. به خود می‌گفتم که از این طریق می‌توانم به گوهر مقصود برسم. این فکر به من دلیری می‌داد و مرا وا می‌داشت تا با بی‌پروایی تمام در این دریا بجهم. ولی وقتی جهیدم، دریافتم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد و دشواری‌های راه بیش از آن است که من می‌پنداشتم. راز شیرین سخنی حافظ هم همین سختی کشیدن‌ها و غرقه‌شدن در امواج خون‌فشان دریای عشق بود:

اینهمه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند[۳۴]

"شاخ نباتی"که حافظ از آن سخن می‌گوید کنایه از یک لذّت شیرین است که صبر در برابر آن، شیرینی سخن را به دنبال آورده است . این سخن مقتبس از سخن مولوی است، و من در اینجا توجه روان‌شناسان و روان‌پزشکان را به این مدعا جلب می‌کنم:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
صبر کن از حرص و این حلوا مخور
صبر باشد مُشتَهای زیرکان
هست حلوا آرزوی کودکان
هر که صبر آورد گردون بر رود
هر که حلوا خورد واپس‌تر رود[۳۵]

برای آنکه آدمی شیرین سخن باشد، باید تلخی بکشد، نباید در این دنیا به

۳۴) دیوان حافظ.
۳۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۶۰۳ ـ ۱۶۰۵.

هر تمتّعی که می‌خواهد، دست یابد. بازنهادن راه تمتع‌جویی حتی تمتعات حلال و برخورداری از همهٔ آنچه آدمی می‌خواهد، راه این کامیابی را سد خواهد کرد. شیرینی سخن، پاداش تلخی کشیدن در پاره‌ای امور است.

به هرحال، عشق مولوی به‌گونه‌ای دیگر بود زیرا کسی درِ باغ سبز به او نشان نداد و اهمیت موضوع هم در همین است. مولوی صریحاً می‌گوید:

عشقْ از اوّل چرا خونی بُـوَد
تا گریزد آنکه بیرونی بود[۳۶]

□□□

او بــعکس شــمع‌های آتشــی است
می‌نماید آتش و جمله خوشی است[۳۷]

عشق از ابتدا برای هر محرم و نامحرمی شیرین و عزیز نیست، بلکه از همان اوّل دندان‌های خود را نشان می‌دهد. مولوی تعبیر بسیار زیبائی دارد که آن را از متنبّی گرفته است:

إذا رَأیْتَ نیابَ اللَّیْثِ بارزةً
فَلاٰ تَظُنَّنَ اَنَّ اللَّیثَ یَبْتَسِمُ[۳۸]

اگر دیدی که دهان شیر باز است و دندان‌هایش را آشکار می‌کند، گمان نکن که می‌خندد. این علامت خشم و درندگی اوست. مولوی این تمثیل را از متنبّی گرفته و می‌گوید: "از تبسم‌های شیر ایمن مباش" تبسّم شیر، لبخند دوستی نیست

---

۳۶) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۵۰.
۳۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۲۰.
۳۸) دیوان المتنبّی، بیروت ـ لبنان: المکتبة الثقافیه، ص ۳۳۲. عنوان شعر: الخیل واللیل و البیداءُ تعرفنی، بیت ۱۹.

بلکه مقدّمهٔ دریدن آدمی است. این همان شیر عشق است که مولوی هم از تبسم‌های او ایمن نبود و می‌دانست که به طرف چه موجودی می‌رود. اتّفاقاً مولوی از این تمثیل روبرو شدن شیر و آهو، یا بلعیده شدن آن توسط شیر به کرّات برای بیان حال عاشق و نسبت او با عشق و معشوق بهره جسته است:

یکی شیری همی‌بینم جهان پیشش گلهٔ آهو
که من این شیر و آهو را نمی‌دانم نمی‌دانم[۳۹]

□□□

پیش شیری آهوی بیهوش شد
هستی‌اش در هست او روپوش شد[۴۰]

□□□

تا نسوزم کی خنک گردد دلش
ای دل ما خاندان و منزلش
خانهٔ خود را همی‌سوزی بسوز
کیست آن کس کو بگوید لا یجوز
خوش بسوز این خانه را ای شیر مست
خانهٔ عاشق چنین اولی‌تر است[۴۱]

در واقع شمس تبریزی به مولوی پیشنهاد یک قمار کرد؛ قماری که در آن هیچ امیدی به پیروزی و بُرد وجود نداشت. شمس به او گفت که تنها نصیب و پاداش تو این است که بتوانی در قماری که امید بردن در آن نیست، شرکت کنی، اگر این دلیری را داری همین پاداش توست. مولوی هم اجابت کرد. و این همان

---

۳۹) دیوان کبیر، غزل ۱۴۴۰.
۴۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶.
۴۱) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۱۷-۶۱۹.

خطرپذیری است که در حافظ نمی‌بینیم. مولوی صریحاً به ما می‌گوید که عشق لاابالی است، یعنی بی‌مبالات است، پروای هیچ چیز را ندارد، عاقبت‌اندیش نیست، حساب سود و زیان نمی‌کند، درِ باغ سبز نشان نمی‌دهد و از عاشق "پاکبازی" می‌خواهد، یعنی، از او می‌خواهد که برای ورود به قماری آماده باشد که همه‌چیز را در آن پاک می‌بازد. "پاکبازی" یعنی "باختن همه چیز بدون امید به بردن چیزی." عشق، همهٔ عاشق را می‌خواهد نه بخشی از او را.

لاابالی عشق باشد نی خِرد
عقل آن جوید کز آن سودی بَرد
تُرک‌تاز و تن‌گداز و بی حیا
در بلا چون سنگ زیر آسیا[42]

□□□

عشق چون وافی است وافی می‌خرد
در حریف بی وفا می‌ننگرد[43]

□□□

عشق مُستسقی است مُستسقی طلب
در پی هم این و آن چون روز و شب[44]

شمس تبریزی از مولوی چیزی جز این نخواست که همه‌چیز را بدون توقع هیچ چیز فدا کند و درببازد. مولوی هم الحق به این دعوت پاسخ نیکو داد؛ یعنی خود را بطور مستوفا و کامل به عشق سپرد و از آبرو و مکنت و حشمت و... دست کشید. پس عشق هم به او وفا کرد و به او همه چیز داد. سینه‌ای به او داد که

---

۴۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۸ و ۱۹۶۷.
۴۳) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۶۵.
۴۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۵.

به تعبیر خودش "شرابخانهٔ عالم" بود. او را فربه کرد و غم را از او ستاند. "یک دسته کلید" به او داد که همه چیز را با آن می‌گشود. او را دریاوش و آفتاب‌صفت کرد و در مکتب خویش، به او ادب‌هایی آموخت که در هیچ مکتب دیگری یافت نمی‌شد:

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد
که آن ادب نتوان یافتن ز مکتب‌ها[۴۵]

□□□

یک دسته کلید است به زیر بغل عشق
از بهر گشاییدن ابواب رسیده[۴۶]

□□□

شرابخانهٔ عالم شده است سینهٔ من
هزار رحمت بر سینهٔ جوانمردم[۴۷]

بنابراین، برعکس تجربهٔ حافظ که ابتدا پا را در آب گذاشت و بعد سر از آتش درآورد، مولوی ابتدا پا در آتش گذاشت و بعد سر از آب درآورد. در واقع آتش عشق بر او گلستان شد، زیرا دلیری ورزید و پاداش دلیری خود را گرفت. این دلیری همان "زهرهٔ شیر" داشتن است که خود او از آن سخن می‌گفت. همان دلیریی است که هم سابق بر عاشقی و هم مسبوق به اوست. همان است که عاشقی بدون آن تمام نیست. این دلیری نه تنها در برابر بلا بود، بلکه بَر خود عاشقی هم بود. همان که بعدها در مکتب حافظ، رندی نام گرفت. دلیری در برابر همهٔ ملاحظات و تعلقات. نه فقط مصائب و تلخی‌ها. به همین سبب

---

۴۵) دیوان کبیر، غزل ۲۳۲.
۴۶) همانجا، غزل ۲۳۳۶.
۴۷) همانجا، غزل ۱۷۲۳.

است که مولوی می‌گوید:

ترس مویی نیست اندر پیش عشق
جمله قربانند اندر کیش عشق [۴۸]

□□□

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله شاهانند آنجا بندگان را بار نیست[۴۹]

باری، مولوی از این قمار فوق‌العاده شادمان بود و در این باره سخنی بسیار شنیدنی و به خاطرماندنی به جاگذاشت:

خُنُک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بِنماند هیچش الّا هوس قمار دیگر [۵۰]

این قمار باز نه تنها آرزوی بردن ندارد بلکه تنها آرزویش این است که یک بار دیگر قمار کند. مولوی این مطلب را در جای دیگر صورت استدلالی بخشید و گفت: مگر خداوند در برابر چیزهایی که به ما داده، توقعی داشته یا پاداشی از ما می‌خواسته است؟ در داستان موسی و شبان، وقتی موسی به شبان عتاب کرد که این سخنان چیست که می‌گویی و این اوصاف چیست که برای خدا برمی‌شماری؟ آن شبان این سخنان ناگوار را شنید و سر به بیابان نهاد ولی بعد:

وحی آمد سوی موسی از خدا
بندهٔ ما را ز ما کردی جدا...
من نکردم امر تا سودی کنم
بلکه تا بر بندگان جودی کنم ...

۴۸) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۸۴.
۴۹) دیوان کبیر، غزل ۳۹۶.
۵۰) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

من نگردم پاک از تسبیحشان
پاک هم ایشان شوند و دُرفشان[۵۱]

عبادت و تسبیح مردم به خدا نفعی نمی‌رساند. بلکه نفع آن به خود مردم خواهد رسید. خلق و امر خدا جوادانه و کریمانه است؛ یعنی از سر جودِ مطلق می‌آفریند و هیچ سودی در آن متصوّر نیست، محض بخشش و کرم است. این کَرَم لفظ دلپذیری است و خدای کریم بسیار دوست‌داشتنی است و به قول مولانا: "باکریمان کارها دشوار نیست." بخشش خداوند به تعبیر مولوی بخشش جوانمردانه و "بی‌علت و رشوت" است؛ یعنی، می‌دهد بدون اینکه ذرّه‌ای توقّع پاداش یا پروای استحقاق طرف مقابل را داشته باشد. آنگاه مولوی می‌گوید که بندهٔ خوب و شایستهٔ خدا بودن هم به معنای تشبّه به اوست، آن است که آدمی خود را به او ببازد بدون اینکه توقع بازگشتی و پاداشی داشته باشد. اگر سودی یافت چه بهتر و اگر نیافت هیچ ضرری نکرده است، زیرا توفیق کرم ورزیدن یافته است و این توفیق کمی نیست. در حقیقت مولوی تجربهٔ عاشقی خود را با "کریم بودن" پیوند داد و گفت همان‌گونه که خداوند بی‌توقع، بی‌غرض، بی‌علت، و به محض وهابیت نعمت‌ها را می‌بخشد، بندهٔ کریم خداوند هم آن بنده‌ای است که آماده باشد همه آن نعمت‌ها را در راه او باز پس دهد. اگر غیر از این شد، فضل و کرامت و عاشقی انسان تیرگی خواهد گرفت. یکی از اصول مهم عشق نزد مولوی این است که آنچه را خداوند بی‌غرض و بی‌توقع به ما داده باید بدون غرض و توقع به او بازگردانیم. و این همان "جود" است و "جود" با "سودجویی" منافات مطلق دارد:

سخت رویی که ندارد هیچ پشت
بهره‌جویی را درون خویش کُشت

---

۵۱) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۵۰ و ۱۷۵۶ و ۱۷۵۸.

پــاک مــی‌بازد نــباشد مُزدجو
آنچنان کـه پـاک مـی‌گیرد ز هُـو
می‌دهد حق هسـتی‌اش بـی عـلتی
مــی‌سپارد بــاز بــی عـلت فَـتی
کـه فـتوت دادن بـی عـلّت است
پاک‌بازی خـارج هـر مـلّت است
زانکه ملّت فضل جوید یا خـلاص
پــاک بــازانــند قـربانان خـاص
نــی خــدا را امــتحانی مـی‌کنند
نـی در سـود و زیـانی مـی‌زنند[۵۲]

□□□

بی‌غرض نبود به گردش در جـهان
غیر جسم و غـیر جـان عـاشقان[۵۳]

به غیر از عاشق که همهٔ وجودش معطوف بـه مـعشوق است. شـاعران و هنرمندان واقعی هم که اهل ابداع و خلاقیت راستین هستند، هیچ‌گونه غرضی در کارشان نیست و هیچ غرضی خلاقیت آنها را در بند نمی‌نهد؛ یعنی این سخن که:

من نکردم امر تا سودی کـنم
بلکه تا بر بندگان جودی کنم

فقط وصف‌الحال خداوند نیست بلکه وصف هر موجود خالق و مبدعی است و

---

۵۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۹-۱۹۷۴.
۵۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۰۵.

به قول مولوی اولیاء حق نیز چنین‌اند:

مَحض مِهر و داوری و رحمت‌اند
همچو حق بی علّت و بی رشوت‌اند[۵۴]

مولوی خود در مقام آفرینش هنری عیناً همین‌گونه بود؛ وقتی سخن می‌گفت - چه در مثنوی و چه در دیوان کبیر - مطلقاً توجه نداشت که سخن از کجا می‌آید و به‌کجا می‌رود و چه بار خواهد آورد. جوشش فیّاضانه، پروای محاسبات را ندارد. گنج باطن از فرط پرّی می‌شکافد و سخاوتمندانه بینوایان را توانگر می‌سازد تا جایی که شاید بتوان گفت کرم، جود، فتوّت، و وهابیت واژه‌های کلیدی دفتر و دیوان و خشت‌های اساسی خانه و ایوان مولوی‌اند و این جود و فتوت، با عاشقی ربط وثیق دارد. همچنان‌که با دلیری، عبادت و عرفان و سلوک نیز مرتبط است. اگر همین ویژگی‌ها را در آثار حافظ، بوعلی، سهروردی یا هم‌عصران مولوی، همچون سعدی، خواجه نصیر طوسی، صدرالدین قونوی و حتی محی‌الدین عربی جست‌وجو کنیم، درمی‌یابیم که در هیچ‌کدام از آنها چنین تفکر و گرایشی نبوده است. به قول مولوی، میان صوفی‌ها یکی‌شان صوفی است و هزارتای آنها زیر نام او و در دولت او زندگی می‌کنند.

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند
باقیان در دولت او می‌زیند[۵۵]

در میان عالمان نیز وضع به همین گونه است. چند نابغهٔ بزرگ وجود دارد، باقی در دولت آنها می‌زیند. جامعهٔ شاعران تنها به چند شاعر بزرگ افتخار

---

۵۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۳۶.
۵۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳۶.

می‌کند، بقیه در مدرسهٔ آنها شاگردی می‌کنند. وقتی ما به هنرمندان و خلّاقان بزرگمان نگاه می‌کنیم، کمتر کسی را می‌بینیم که به این درجه از پاکبازی رسیده باشد که مولانا رسیده است. این بزرگوار در درجهٔ اول از خودش رهایی پیدا کرد و بعد از آن بود که توانست دیگران را رهایی ببخشد و سخاوتمندانه و بدون هیچ قید و بندی افاضهٔ معرفت کند و بی‌غرض و بی‌توقع، به دیگران سود برساند. بی‌دلیل نبود که دربارهٔ شمس تبریزی می‌گفت:

همه را بیازمودم ز تو خوشترم نیامد
چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
سر خنب‌ها گشادم ز هزار خم چشیدم
چو شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد
چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد
که سمن‌بری لطیفی چو تو در برم نیامد
ز پیّت مراد خود را دو سه روز ترک کردم
چه مراد ماند زان پس که میسرم نیامد؟[۵۶]

نکته در اینجا بود که او برای مدتی مراد خود را ترک گفت و بعد مرادها به سوی او روانه شدند. کسانی می‌توانند در عالم معنا قهرمان شوند و غوّاص بحر معانی گردند که از تعلقات خود دست بشویند و آمادهٔ قماربازی باشند. شیرین‌سخنی آنها نیز در گرو همین بلاکشیدن و تلخی چشیدن است. خلاصه آنکه پابندی به تعلّقات با پرواز در فضاهای بیکران منافات دارد و یکی از بهترین راه‌ها برای کشف این اسارت‌ها و تعلقات و توفیق در بریدن بندهای تعلّق، نشستن با آزادگان است. یعنی، نشستن با کسانی که خود وارسته‌اند و

۵۶) دیوان کبیر، غزل ۷۷۰.

می‌توانند روح وارستگی را در آدمی بدمند.

کار مـردان روشـنی و گـرمی است
کار دوُنان حیله و بی شرمی است[۵۷]

□□□

چون ز تـنهایی تـو نـومیدی شـوی
زیــر سـایهٔ یـار خـورشیدی شـوی
رو بــجو یـار خـدایـی را تـو زود
چون چنین کردی خدا یار تو بود[۵۸]

از خداوند وهّاب، طلب روشنی و گرمی و دلبردگی و وارستگی می‌کنیم.

۵۷) مثنوی ، دفتر اول، بیت ۳۲۰.
۵۸) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۲ و ۲۳.

مولوی و تصوّف عشقی*

۱) خداوند را سپاسگزارم که توفیق عطا کرد تا در محضر برادران و خواهران ارجمند ایرانی، در این کشور حضور بیابم و دربارهٔ یکی از بلندترین قله‌های عرفانی تاریخ و فرهنگ ما یعنی جلال‌الدین رومی، به اجمال سخن بگویم.

من بحمدالله توفیق داشته‌ام که در طول سی سال گذشتهٔ عمرم با مولوی انس و آشنایی نزدیکی داشته باشم و از جویی که او کنده و آبی که برای نسل‌های بعد از خود در آن روان کرده، جرعه‌های جانبخش بسیار برگیرم. به یاد دارم که وقتی در سال ۱۹۷۳ برای تحصیل به انگلستان می‌آمدم، مثنوی یکی از چهار کتابی بود که با خود به اینجا آوردم و به این طریق رشتهٔ انس و الفت خود را با آن بزرگوار قوی‌تر و وثیق‌تر کردم. من دین خود را از فقها نگرفته‌ام، از عرفا گرفته‌ام. و از این دین‌شناسی بسیار خشنودم و معتقدم کسانی که می‌خواهند

---

* سخنرانی در کینگز کالج، دانشگاه لندن، خرداد ۱۳۷۵.

درک ژرفی از گوهر دیانت داشته باشند، لاجرم باید به آثار این بزرگان، که دین‌شناسان واقعی تاریخ فرهنگ ما بوده‌اند، مراجعه کنند. مثنوی یکی از آن آثار پربهاست. مثنوی کتاب تعلیمی ـ تدریسی فوق‌العاده جدّی است. ظاهر آن شعر ساده‌ای است آمیخته با داستان و حکایت، امّا باطن آن بسیار عمیق است. من درست به یاد ندارم که اولین تجربه‌های شیرین من از مثنوی چه بوده است. وقتی به گذشته رجوع می‌کنم، همین‌قدر به یاد می‌آورم که در دوران دبیرستان، در سنین ۱۶-۱۷ سالگی، با خلاصه‌ای از دو دفتر اوّل مثنوی که مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر، با شرح مختصری فراهم آورده بود، آشنایی پیدا کردم. و حتّی به یاد دارم که در آن ایام چندان از اشعار مولوی خشنود نبودم، چراکه در کلام آن بزرگوار سستی‌هایی را می‌دیدم که در کلام شاعرانی همچون سعدی و حافظ به چشم نمی‌خورد. آن بزرگواران میناگر و گوهرتراش بودند و با حوصله و دقت، کلام خود را در میزان بلاغت وزن می‌کردند و ابیات خود را، حتّی پس از گذشت سال‌ها مرور و تصحیح و تنقیح می‌کردند. یکی از دلائل وجود اختلاف در نسخه‌های آثار این بزرگواران، بویژه حافظ، همین بوده است. بسیاری از غزل‌های حافظ توسط خود او مورد تجدیدنظر قرار گرفته‌اند و خود او پاره‌ای از ابیات را به جای پاره‌ای ابیات دیگر و پاره‌ای از کلمات را به جای پاره‌ای از کلمات دیگر نشانده است. سعدی هم اهل این میناگری‌ها بود. امّا مولوی چنین نمی‌کرد. احوال و زندگانی وی به ما نشان می‌دهد که او اهل بازگشت به گذشته نبود. مولوی، برخلاف بزرگانی همچون سعدی و حافظ، در بند زمان نبود. به تعبیر خود او:

هست هشیاری ز یاد ما مضی
ماضی و مُستَقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی
پُرگره باشی از این هر دو چو نی

تا گره با نِی بود همراز نیست
همنشینِ آن لب و آواز نیست[1]

□□□

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است
رَست از تلوین کز ساعت برست[2]

همهٔ گرفتاری‌ها از "ساعت" یعنی "زمان" است.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق
نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی؟
هست را از نسیه خیزد نیستی[3]

"ابن‌الوقت" بودن نه به معنای "فرصت‌طلبی" بل، به معنای "در بند زمان نبودن" و "به گذشته بازنگشتن"، "فرزند امروز بودن"، "رهایی از اسارت زمان" و "هر لحظه از نو متولد شدن" است. مولوی هم "ابن‌الوقت" و بلکه به تعبیر خودش "ابوالوقت" بود، یعنی نه تنها فرزند زمان بود، بلکه پدر زمان هم بود، یعنی زمان در چنگال او بود و آن را همان‌طور که خود می‌خواست شکل و صورت می‌بخشید. کسانی معتقدند که مولوی مثنوی را کراراً دیده و در آن پاره‌ای تصحیحات به عمل آورده است. امّا نه تاریخ زندگی مولانا چنین چیزی را بطور قطع نشان می‌دهد و نه احوال او مقتضی چنین کاری بوده است.

۱) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۲۲۰۵-۲۲۰۷.
۲) مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۲۰۷۴.
۳) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۳۳-۱۳۴.

هم‌اکنون در آثار مولوی، هم در مثنوی و هم در دیوان کبیر، ابیات بسیاری وجود دارد که نیمه بلیغ‌اند و دارای پاره‌ای کاستی‌ها و کژی‌های لفظی. این قبیل ابیات را می‌توان با اندکی دستکاری به ابیاتی بسیار بلیغ تبدیل کرد. ولی مولوی چنین نکرده است. باور نمی‌توان کرد که فرد ادیب سخن‌شناس و ذولسانینی مثل مولوی که با آثار فصیحانی مثل نظامی و خاقانی و سنایی و عطار آشنا بوده، نمی‌توانسته با تغییر کوچک لفظی به لفظ دیگر، بلاغت اشعارش را ده‌چندان کند. امّا او چنین نکرده است. و این امر نشانهٔ آن است که مولوی به گذشته برنمی‌گشته است و آنچه را که می‌آفریده، به گذشته متعلق می‌دانسته است. او رو به آینده داشت و به دنبال آفرینش موجودات نو و اندیشه‌های تازه بود. به همین دلیل در مثنوی بیش از یک یا دو جا نمی‌یابید که مولوی بگوید ما فلان مطلب را قبلاً هم گفته‌ایم و اینجا دوباره به آن اشاره می‌کنیم. مثنوی محصول ذهن رام‌نشده و وحشی مولاناست. در آفرینش آن هیچ تصنع و تکلف و ملاحظه و قیدی به چشم نمی‌خورد، مولوی حتّی در پاره‌ای موارد ملاحظهٔ مخاطبان خود را هم نمی‌کند و بی‌پروا و بی‌مهار و طبیعت‌وار همان‌طور که چشمه‌ای از دل زمین می‌جوشد، سخن می‌گوید و اندیشه‌های خود را عرضه می‌کند. و قافیه‌اندیشی چنانکه خود او می‌گوید، نزد او جایی و بهایی ندارد.

باری وقتی به حافظه مراجعه می‌کنم تا اولین برخورد شیرینی را که با مثنوی داشته‌ام به یاد بیاورم، اجمالاً همین‌قدر به خاطر می‌آورم که جذاب‌ترین شعر مثنوی که مرا مجذوب کرد و همچنان برای من جذاب باقی مانده، این بیت بسیار انسانی اوست که:

تو مگو ما را بدان شه بار نیست
با کریمان کارها دشوار نیست[۴]

---

۴) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۲۲۱.

این سخن که "با کریمان کارها دشوار نیست" چون یک سبوی کوچک، دریای بزرگ جهان‌بینی، فلسفه و تجربهٔ عرفانی و فهم دینی مولوی را یک‌جا در خود جا داده است. من در ادبیات فارسی نظیری برای این نیم‌بیت نمی‌شناسم. "کریم" یعنی کسی که می‌بخشد، بدون آنکه توقع پاداشی و ستایشی داشته باشد یا بخشش معلول چنان انگیزه‌ای باشد. لذا کرم که وصف خداست در آنِ واحد هم دل‌انگیز است هم هراس‌انگیز چراکه بی قاعده و "بی علّت و بی رشوت" است. بعلاوه کرم فوق عدل است، و بر بخشش بلااستحقاق دلالت می‌کند و کریمانه بودن (نه عادلانه بودن) خلقت را توضیح می‌دهد. و بسی معانی دیگر. عشق هم که مهم‌ترین شیوهٔ سلوکی مولاناست، یک عمل کریمانه است. و پاکبازی عاشقانه عین کرم و فتوّت است.

از شخص کریم و عاشق، خوش رفتارتر و خوش معامله‌تر یافت نمی‌شود. و به تعبیر مولانا با آنان "کارها دشوار نیست." و لذا "مرحبا ای عشق خوش سودای ما" را دو گونه می‌توان معنا کرد یکی عشق خوش جنون و دیگری عشق خوش معامله و خوش رفتار.

۲) اولین مرحلهٔ تصوّف، خصوصاً در جهان اسلام، تصوف زاهدانه بود و بزرگ‌ترین نمایندهٔ این مکتب خوفی و زهدی، ابوحامد محمّد غزالی است. غزالی از متفکران درجه اوّل ایرانی است که در قرن پنجم هجری می‌زیست. این بزرگوار به قول مولانا "عالِم عالمیان" بود[۵] و در عصر خود سرآمد علماء عصر به‌شمار می‌آمد. غزالی نماینده و مروّج تصوف خوفی و زهدی بود. امکان ندارد که کسی کتاب کیمیای سعادت یا احیاء علوم‌الدین او را بخواند و تحت تأثیر او واقع نشود. وی در این کتاب‌ها محقق است نه مقلّد یعنی تجربه‌های شخصی خود را در این آثار عرضه کرده است. در سراسر این

---

۵) مناقب‌العارفین، شمس‌الدین احمد افلاکی، ج ۱، ص ۲۱۹ (تصحیح: تحسین یازیچی)

کتاب‌ها خوف از خداوند موج می‌زند. او در چهرهٔ موجود مهیبی ظاهر می‌شود که آدمی هرچه به او نزدیک‌تر می‌شود، خود را حقیرتر می‌یابد. مهابت خداوندی او را چنان درکام می‌کشد که از وی هیچ چیز باقی نمی‌گذارد. اذعان به تهیدستی وکوچکی و بی‌پناهی و عجز مطلق در برابر قادر مطلق، نهایت پیام غزالی است. مولوی هم وقتی غزالی‌گونه سخن می‌گوید، به این معنا اشاره می‌کند:

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای
درکف شیر نری خونخواره‌ای[۶]

تصویری که غزالی از نسبت انسان با خداوند به‌دست می‌دهد، تصویر آهویی است که در برابر شیر خونخواره‌ای قرار گرفته است. حقیقتاً در این موقعیت، از هستی آهو چه باقی می‌ماند؟

جالب است که احمد غزالی، برادر ابوحامد، مشیی مخالف برادر خود داشت. کتاب سوانح او، حاوی تصوّف عشقی در فرهنگی ایرانی ـ اسلامی بود. لکن این کتاب چندان رواجی نیافت و از اقبال گرمی برخوردار نشد تا نوبت به مولوی رسید. مولوی مهم‌ترین و موثرترین صوفی یا عارف در فرهنگ ایرانی ـ اسلامی است که آگاهانه بنای تصوف خود را بر عشق نهاد، نه بر خوف و زهد. بنابراین باید او را مبتکر تصوف عشقی دانست. نمی‌گویم که در مناطق دیگر جهان اسلام اندیشهٔ عشق وجود نداشته است. برای مثال تقریباً همزمان با مولانا، ابن فارض را در مصر داریم که قصائد عربی بسیار نابی دارد و در آنها از عشق به خداوند دم زده است. یا در همان دوران، در ایران عراقی را داریم که او هم دم از تصوّف عشقی می‌زد. پس از مولوی هم کسانی نظیر علاءالدوله

---

۶) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۷۷.

سمنانی و حافظ و عبدالرحمن جامی و کثیری از عرفا و شعرای ما دررسیدند که عشق را مبنای سلوک گرفتند. امّا کار مولوی در بنا کردن مکتب تصوّف عشقی در مقابل تصوف خوفی و زهدی یک جهش فوق‌العاده مهم هم در زندگی شخصی او و هم در تاریخ فرهنگ ما بود. مولوی خود تقابل میان این دو سلوک را برای ما بیان کرده و نشان داده است که آگاهانه یکی را وانهاده و دیگری را برگرفته است:

زاهد با ترس می‌تازد به پا
عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا[۷]

ما دو طایفه داریم: عدّه‌ای زاهدانه می‌دوند و عدّه‌ای عاشقانه می‌پرند. لیکن پریدن عاشقان کجا، دویدن زاهدان کجا.

ترس مویی نیست اندر پیش عشق
جمله قربانند اندر کیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف
وصف بندهٔ مبتلای فرج و جوف[۸]

اصلاً چه جای قیاس میان عشق و زهد است؟ مولوی به تبع غزالی می‌گوید که عشق وصف خداوند است ما می‌توانیم خداوند را "عاشق" بخوانیم. امّا خوف و زهد که جزء اسماء الهی نیستند. هیچ‌کس خداوند را زاهد یا خائف نخوانده است. ولی لفظ "حبّ" که تعبیر دیگری از "عشق" است در قرآن به خداوند نسبت داده شده است: "یحبّهم و یحبّونه". پس وصف محبت بر خداوند صادق

۷) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۹۲.
۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۴-۲۱۸۵.

است، امّا وصف خوف و زهد بر او صادق نیست. لذا اگر بنده‌ای بتواند به مرتبهٔ عاشقی برسد، واجد و حامل اسمی از اسماءاللّه شده است و به مرتبه‌ای نائل آمده است که از مقام خائفی و زاهدی بسی برتر است. انسان با خوف می‌تواند بدود و البتّه به مقصدی هم می‌رسد. امّا با عشق می‌تواند بپرد و راهی را که در یک ماه می‌دود، در یک روز پشت سر بگذارد.

همین تند دویدن یکی از نکته‌های بسیار مهم در شیوه‌های سلوکی مولانا است. اگر کسی می‌خواهد به مقصودی برسد باید تند بدود. کندی همیشه آفت‌خیز است. مولوی عشق را به این دلیل بر زهد ترجیح می‌دهد که علاوه بر مزایای دیگر، عشق مرکب تیزروتری است. می‌گوید:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد
جهد را خوف است از صد گون فساد
وآن عنایت هست موقوف ممات
تجربه کردند این ره را ثِقات
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست
بی عنایت هان و هان جایی مه‌ایست[۹]

کوشش کردن، زهدورزیدن، خائف بودن همه خوب‌اند، امّا مرکب‌های کم‌سرعتی هستند و راه را و زمان رسیدن به مقصود را طولانی می‌کنند. و در نتیجه انسان در معرض انواع آفات قرار می‌گیرد. انسان ممکن است در میانهٔ راه خسته شود، یا راهزنان به او حمله کنند، ممکن است خوابش ببرد، راه را گم کند یا منحرف شود. برای رسیدن به محبوب باید از سریع ترین شیوه‌ها و کوتاه‌ترین راه‌ها استفاده کرد تا انسان در میانه راه گرفتار غولان و راهزنان و انواع

۹) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۸۳۸ـ۳۸۴۰.

انحرافات و آفات نشود.

چرا مولوی به پیامبران، خصوصاً پیامبر بزرگوار اسلام(ص)، حرمت فوق‌العاده‌ای می‌نهاد؟ در احوال او نوشته‌اند وقتی صدای اذان بلند می‌شد و مؤذّن به نام پیامبر(ص) می‌رسید، مولوی به احترام می‌ایستاد و می‌گفت:

نــامت بــماند تـا ابـد
ای جان ما روشن ز تو

او در سراسر مثنوی از پیامبر(ص) به عنوان "سلطان‌البشر" نام می‌برد. دلیل این احترام فوق‌العاده، علاوه بر عشقی که مولانا شخصاً به آن منبع فضیلت می‌ورزید، آن بود که از نظر وی پیامبران تسریع‌کنندهٔ راه رسیدن آدمیان به خداوند بودند. و این سرعت در امر سلوک از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. شاید اگر پیامبران نمی‌آمدند، آدمیان می‌توانستند به پای خود رفته‌رفته به خدا برسند. امّا کی و پس از چه مدّتی؟ (ابن‌طفیل در کتاب حیّ بن یقظان همین مطلب را بیان می‌کند که بشر بدون پیامبر هم می‌تواند خداوند را پیدا کند.) چه بسا انسان خداوند را زمانی پیدا کند که کار از کار گذشته باشد. کار مهم پیامبران این است که راه بشر به سوی خداوند را نزدیک کنند و به این سلوک سرعت بخشند. کسی که عشق را به‌خاطر سرعتی که به سلوک می‌بخشد، بر زهد و خوف ترجیح می‌نهد، بدون شک دستگیری پیامبران را قویاً ارج می‌نهد و کار آن بزرگواران را تقدیس می‌کند.

۳) اما تصوّف عشقی چیست؟ یکی از بزرگان در تمثیل نیکویی تفاوت میان سلوک عاشقانه و زاهدانه را به این نحو بیان کرده است: فرض کنید مقداری برادهٔ آهن بر روی زمین ریخته شده و ذرات آهن و خاک با یکدیگر مخلوط شده‌اند و شما می‌خواهید ذرات آهن را از خاک جدا کنید. یک راه این است که ذره‌بینی در دست بگیرید و با حوصله و صبوری و صرف وقت زیاد،

ذرات آهن را تک‌تک از ذرات خاک جدا کنید. که شاید هم موفق شوید، امّا اولاً این کار وقت بسیار زیادی را می‌طلبد، ثانیاً ممکن است در میانهٔ کار خسته شوید، و ثالثاً ممکن است توفیق کامل نیابید. راه دیگر این است که از یک آهن‌ربای قوی استفاده کنید. در این صورت به طرفة‌العینی همهٔ ذرات آهن را از ذرات خاک جدا می‌کنید. تفاوت سلوک غزالی و مولوی عیناً همین‌گونه بود. غزالی توصیه می‌کرد که برای تهذیب باطن باید یکایک رذیلت‌هایی را که در جانتان نشسته، بازشناسی کنید و سپس باحوصله و صبوری بکوشید تا یک‌یک آنها را دفع کنید. شیوهٔ دفع هم این بود که هر رذیلتی را با ضد خودش درمان کنید. کتاب کیمیای سعادت تماماً معرّف و حاوی این شیوه‌هاست که اصطلاحاً "طب روحانی" نامیده می‌شوند. و چنانکه غزالی در نوشته‌هایش آورده است این صحنهٔ مجاهدت با نفس، یک میدان جنگ واقعی است، جهاد اکبر است، و هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن باشد که به آسانی بر دشمن نفس پیروز خواهد شد. به تعبیر مولوی:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست[۱۰]

□□□

سهل شیری دان که صف‌ها بشکند
شیر آن است آن، که خود را بشکند[۱۱]

□□□

۱۰) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷.
۱۱) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۳۹۲.

چونکه واگشتم ز پیکار برون
روی آوردم به پیکار درون
قَد رَجَعْنا مِن جِهادِ الْاَصْغَریم
با نبی اندر جهاد اکبریم[۱۲]

غزالی بعد از تذکر این معنا می‌گوید که اگر کسی در این میدان و در میانهٔ این جهاد از دنیا برود، شهید مرده است.

لکن راه دیگر برای درمان رذیلت‌های نفسانی، "عاشق شدن" است. و این همان راهی است که مولانا به ما توصیه می‌کند: یعنی در میان آوردن یک آهن‌ربای قوی که خودی‌ها را از بیگانه‌ها جدا کند. درمانگری عشق از اصیل‌ترین و اصولی‌ترین تعلیمات مولاناست:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیبْ کُلّی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما[۱۳]

عشق، افلاطون و جالینوس ماست، بزرگ‌ترین طبیب است. امّا این طبیب در درجهٔ اوّل کدام بیماری‌ها را درمان می‌کند؟ پاسخ مولوی این است: "نخوت" و "ناموس" بشر را. از نظر مولوی "نخوت" و "ناموس" بزرگ‌ترین

۱۲) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰.
۱۳) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۲۲-۲۴.

بیماری آدمی است و بل، امّ‌الرذائل است. حال این "نخوت" و "ناموس" چیست؟ مولوی در مورد فرعون می‌گوید:

های ای فرعون ناموسی مکن
تو شغالی هیچ طاووسی مکن
سوی طاووسان اگر پیدا شوی
عاجزی از جلوه و رسوا شوی[۱۴]

"ناموسی کردن" یعنی ناز کردن، تکبر ورزیدن، خودخواهی، خودفروشی، خودپسندی، باد دماغ. و عشق که بزرگ‌ترین آموزگار فنا و فداکاری است درست بر همین خودخواهی و خودپسندی قلم بطلان می‌کشد.

یکی از مصادیق "ناموسی کردن" را در داستان معروف "نحوی و کشتیبان" می‌خوانیم. داستان از این قرار است که مردی نحوی، یعنی عالم به دستور زبان عربی، در کشتی نشست و از سر نخوت از کشتیبان پرسید که آیا هیچ از نحو می‌دانی؟

آن یکی نحوی به کشتی درنشست
رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا
گفت نیم عمر تو شد در فنا
دل شکسته گشت کشتیبان ز تاب
لیک آن دم کرد خامش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند
گفت کشتیبان بدان نحوی بلند

---

۱۴) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۷۸۳ و ۷۸۴.

هـــیچ دانـــی آشـــنا کـــردن بگـــو
گـفت نـی ای خـوش‌جوابِ خـوب‌رو
گـفت کُـلِّ عـمرت ای نـحوی فـناست
زآن که کشتی غرق این گرداب‌هاست[۱۵]

نتیجه‌گیری مولوی از این داستان جالب است:

مرد نـحوی را از آن در دوخـتیم
تـــا شـما را نـحوِ مـحو آمـوختیم
فقه فقه و نحو نحو و صَرفِ صرف
در کم‌آمد یابی ای یار شگـرف[۱۶]

یعنی یک حدیث "نحو" داریم و یک حدیث "محو". در اینجا "نحو" نماد علوم ظاهری است، همین علومی که در کتاب‌ها و درس‌ها و بحث‌ها می‌آیند و گاه بر باد دماغ افراد می‌افزایند. این علوم اگر موجب نخوت آدمی شوند، نه فقط او را انسان‌تر نکرده‌اند، که از انسانیّتش کاسته‌اند. در مقابل، "حدیث محو" را داریم که به ما درس کم‌آمد و فروتنی و ترک خودخواهی، و در بالاترین مراتب، درس ایثار و کرم می‌دهد. باز به تعبیر خود مولوی، بعضی علم‌ها انسان را گرانبارتر می‌کنند و بعضی علم‌ها مـوجب سـبک‌تر شـدن وی مـی‌شوند. علم‌هایی که موجب سنگینی‌اند، باری بر دوش ما می‌شوند و علم‌هایی که ما را سبک می‌کنند، چون مرکبی ما را بر شانهٔ خود می‌نشانند و تا آسـمان‌ها بـالا می‌برند.

---

۱۵) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۲۸۴۰ـ۲۸۴۵.
۱۶) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۲۸۵۱ و ۲۸۵۲.

علم‌های اهل دل حمّالشان
علم‌های اهل تن احمالشان
هین مکش بهر هوا آن بار علم
تا ببینی در درون انبارِ علم[۱۷]

□□□

علم چون بر دل زند یاری شود
علم چون بر تن زند باری شود[۱۸]

□□□

باش تا روزی که محمولان حق
اسپ‌تازان بگذرند از نه طبق[۱۹]

"محمولان حق" کسانی هستند که سوار علم‌اند، نه اینکه علم سوار آنها باشد و آنها را گرانبار و گران‌جان کرده باشد. این محوشدن چیزی نیست جز خود را ندیدن، و مردن از اوصاف بشریّت، همان مرتبه‌ای که "قرب به خداوند" نامیده می‌شود. تمام این فضائل در پرتو عشق نصیب آدمی می‌شود.

پس در تصوف عاشقانه مهم‌ترین مسأله ترک خودخواهی و اتصاف به اوصاف کرم و تواضع است که آنهم در پرتو سلوک عشقی حاصل می‌شود. به اعتقاد مولانا بیشتر کارهایی که مردم می‌کنند شیوه‌هایی است برای گریختن از دست خود. امّا رهایی واقعی از اسارت خویشتن فقط در عاشقی ممکن است. شخصی که عاشق نیست، گریزگاه‌هایی برای رهایی از خود می‌تراشد که عین

---

۱۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۵۲ و ۳۴۵۷.
۱۸) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۳۴۵۳.
۱۹) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۳۴۴۵.

اسارت است نه رهایی:

تـــا دمـــی از هـوشیاری وارهـند
ننگ خمر و زَمْر بر خود مـی‌نهند
جمله دانسته که این هستی فخ است
فکر و ذکر اخـتیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی
یا به مستی یا به شغل ای مهتدی[۲۰]

همه می‌فهمند که وجودشان باری بر دوششان است و برای اینکه از این بار بگریزند یا به سراغ مستی می‌روند یا با مخدّرات خود را سرگرم می‌کنند. یا به "شغل" یعنی مشغولیّتی پناه می‌برند یا خود را در امور حقیر حیران می‌کنند، غافل از آنکه حیرت‌انگیزترین و تماشائی‌ترین موجود عالم، خودِ آدمی است. داستان مارگیر و اژدها در مثنوی، حاوی همین نکات است. داسـتان مشـهور است. مارگیری بود که از کوهستان‌ها مار می‌گرفت و به شهر می‌آورد و به مردم نشان می‌داد و از این راه کاسبی می‌کرد. یکبار در کوهستان اژدهای یخ‌زده و افسرده‌ای را شکار کرد و به تصوّر اینکه اژدهایی مرده است آن را به شهر بغداد آورد و به نمایش نهاد. مردم بغداد برای دیدن اژدها ازدحام کردند. امّا این مار بزرگ که در اثر تابش خورشید عراق جان گرفته بود، ابتدا طناب‌ها را پاره کرد و در اولین حمله مارگیر را از بین برد و سپس به تماشاچیان حمله کرد و تعدادی از آنها را هم هلاک کرد.

مولوی از این داستان چند نتیجهٔ اخلاقی مهم در خودشناسی می‌گیرد. یکی از آن نتایج این است:

---

۲۰) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۲۵-۲۲۷.

مارگیر از بهر حیرانیّ خلق
مار گیرد اینت نادانی خلق[۲۱]

ببینید که در عالم انسانی چه وضعیتی پیش آمده است! آدمیانی که همهٔ عالم حیران و تماشاگر آنهاست، منتظرند که کسی ماری برایشان بگیرد و آنها به تماشایش بروند و حیرانش شوند:

صد هزاران مار و کُه حیران اوست
او چرا حیران شده است و ماردوست؟[۲۲]

انسان زیباترین مناظر این عالم است. همهٔ عالم هستی باید به تماشای او بیایند. حال ببینید کارش به کجا کشیده که او به تماشای مار و کوه می‌رود:

آدمی کوهی است چون مفتون شود
کوه اندر مار حیران چون شود[۲۳]

اینها همه برای این است که آدمی می‌خواهد خودش را از دست خودش رهایی ببخشد. که البته فرار از خویشتن آسان نیست:

می‌گریزم تا رگم جُنبان بود
کی فرار از خویشتن آسان بود
آنکه از غیری بود او را فرار
چون از او ببرید گیرد او قرار

---

۲۱) مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۹۹۸.
۲۲) مثنوی، دفتر سّوم، بیت ۱۰۰۲.
۲۳) مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۹۹۹.

من که خصمم هم منم انـدر گـریز
تـــا ابـد کـار مـن آمـد خـیزخـیز
نه به هند است آمن و نـه در خـتن
آنکه خصم اوست سایهٔ خویشتن[۲۴]

انسان به هر جا که بگریزد، دد و دامی در کمین اوست:
هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست
جز به خلوتگاه حق آرام نیست[۲۵]

این انسان فقط در یک جا می‌تواند آرامش بـپـذیرد و آن در خـلوتگاه خداوند است. و جز عاشقان، کسی را به این خلوتگاه راه نمی‌دهند.

عاشقی، تمرین پالایش است و مکتب عشق مکتب تصفیه و تخلیص است. این عشق، از مراتب مجازی آغاز می‌شود تا بـه حـقیقی بـرسد. در تـصوّف عاشقانه، همه گونه عشقی مطلوب و مُجاز است. لکن باید از فانی دل برکند و بر باقی دل نهاد.

زانکه عشق مردگان پـاینده نـیست
زانکه مرده سوی ما آینده نیست[۲۶]

حالا این عشق، یکی از خاصیت‌هایش این است که آدمـی را، بـه تـعبیر مولوی، "پُرگفتار" و "شیرین‌سخن" می‌کند و او را به دریا وصل می‌نماید. سرّ اینکه منبع کلام مولوی خود چنین ذخار و تمام‌نشدنی بود و هرچه می‌گفت،

---

۲۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ٦٦٨ - ٦٧١.
۲۵) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۵۹۳.
٢٦) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۷.

سخنان شنیدنی‌اش بیشتر می‌شد همین بود که کامش از عشق شیرین بود. شیرینیی که محصول تحمّل تلخی‌ها بود. حافظ، خود در یکی از غزل‌های زیبایش سرّ شیرین‌سخنی خود را چنین بیان می‌کند:

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند

یعنی اگر می‌خواهید شیرینی نصیبتان شود، باید آمادهٔ چشیدن تلخی باشید. باز به قول حافظ "صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد." این نکته مقتبس از کلام مولاناست:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر
صبر کن از حرص و این حلوا مخور[۲۷]

و در جای دیگر:

تا که شیرینیّ ما از دو جهان
در حجاب روترش باشد نهان[۲۸]

این لازمه غیرت الهی است که شیرینی‌ها در ترشی‌ها نهان شده باشند و کسانی که خواستار شیرینی‌اند باید آمادهٔ برخورد با ترشی‌ها و تلخی‌ها گردند. به تعبیر حافظ:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست
عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد

---

۲۷) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۶۰۳.
۲۸) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۷۶۴.

و به قول مولانا:

پاره کردهٔ وسوسه باشی دِلا
گر طرب را بازدانی از بلا
ما بها و خون‌بها را یافتیم
جانب جان باختن بشتافتیم[۲۹]

تا اینجا اجمالاً سلوک عاشقانه و یکی از آثارش را که شیرین‌سخنی و پرگفتاری، و یکی از لوازمش را که تحمّل جفا و تلخی است آزمودیم.

۴) حال ببینیم مولوی خود چگونه به آن عشق رسید؟ کدام تلخی‌ها را تاب آورد تا آن همه شیرینی را نصیب بُرد؟ کدام آمادگی عظیم بود که درهای رحمت و سعادت را به روی او باز کرد؟ تجربهٔ عاشقانه و عمیقی که مولانا در محضر شمس تبریزی یافت، چه بود؟

لبّ مطلب این است که شمس تبریزی به مولانا پیشنهاد یک قمار کرد و مولانا هم بی‌چون و چرا پذیرفت. مولوی مفتی و فقیه و مدرس و معلم و خطیب و شیخ‌الاسلام بود؛ مریدان پرنفوذی داشت. مردی خوش‌بیان و پُرآوازه بود. شمس از او خواست که همهٔ اینها را ترک کند و توقع و امیدی به پاداش و نتیجه نیکو هم نداشته باشد. شمس به مولوی گفت:

گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای[۳۰]

و مولوی در پاسخ گفت:

رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم[۳۱]

---

۲۹) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۷۵۰و۱۷۵۳.
۳۰) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۳۱) همان.

و باز:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی
جمع نیم، شمع نیم، دود پراکنده شدم
گفت که شیخی و سری پیشرو و راهبری
شیخ نیم، پیش نیم، امر تو را بنده شدم[۳۲]

این گفت و شنود قطعاً میان شمس و مولوی می‌رفته است. و مولوی دعوت شمس را به گوش قبول می‌شنیده است و چنانکه خود او می‌گوید وقتی آن مرحلهٔ تلخ و دشوار را پشت سر گذاشت، آن نوشوندگی و نورانیت را در خود یافت:

تابش جان یافت دلم، واشد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم[۳۳]

کسی که بتواند چنین مجاهدت عظیمی بورزد و شخصیت گذشتهٔ خود را ترک کند، از نو متولد می‌شود، و وقتی که از نو متولد شد، درهای حرّیت و سعادت به روی او گشوده خواهد شد. از نظر مولوی انسان موجودی است که توان این کار را دارد. می‌تواند از نو متولد شود و این نوزائی، معلول و محصول عاشقی است. از نظر عارفانی نظیر غزالی، آدمی می‌تواند از خدا بترسد و در برابر او بلرزد. البته مقام خوف، مقام رفیعی است، ولی نسبت انسان و خدا در

۳۲) همان.
۳۳) همان.

این سطح متوقف نمی‌ماند. در مکتب صوفیان عاشق، آدمی می‌تواند خداوند را دوست داشته باشد، به او قرب بورزد، با او انس بگیرد و در اثر این قرب‌ورزیدن راهی را طی کند که زاهدان خائف به کندی طی کرده‌اند و گاه به انواع آفات مبتلا شده‌اند. مولوی وقتی پیشنهاد شمس را پذیرفت و به آن قمار عاشقانه تن داد به این کشف عظیم رسید. او بدون کمترین توقع پاداشی و بدون انتظار بُردن در این قمار، آمادهٔ همه گونه باختن شد و با تن دادن به این قمار درهای رحمت ابدی به روی او باز شد. او دستِ بُردِ کرم باری را دید. یعنی در قمار کریمانه عشق برنده شد. و همین بود که می‌گفت:

هر دمی مرگی و حَشْری دادیَم
تا بدیدم دستِ بُرد آن کرم
از تقاضای تو می‌گردد سرم
ای ببرده من به پیش آن کرم[۳۴]

و علاوه بر این، آرزویی جز این نداشت که یک بار دیگر هم به آن قمار توفیق یابد:

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الّا هوس قمار دیگر[۳۵]

سخن بسیار است و وقت تنگ. به همین مقدار باید بسنده کرد.

امیدوارم که خداوند جهان عنایتی را که با خاصان و اولیا و پاکان خود داشته، نصیب ما هم بکند، و درهای رحمتش را به روی ما بگشاید.

والسّلام

---

۳۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۲۲۴ و ۴۲۱۶.
۳۵) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

پرسش و پاسخ

سؤال: شمس تبریزی که بود و از کجا آمد؟

جواب: در مورد شمس پاره‌ای مطالب تاریخی نسبتاً قطعی وجود دارد و نیز پاره‌ای ابهامات و تیرگی‌ها. بدون شک کسی به نام شمس تبریزی وجود داشته و با مولوی ملاقات کرده و تحول بسیار بنیادینی در او پدید آورده است. هم مولوی در آثار خود به وفور از او نام می‌برد، هم تواریخ دیگر از حادثهٔ دیدار آنها یاد کرده‌اند. برای مثال ابن بطوطه در سفرنامهٔ خود و شمس‌الدین افلاکی در کتاب مناقب‌العارفین که در حدود هشتاد سال بعد از مولوی نوشته شده، به تفصیل از شمس و داستان‌های وی یاد می‌کند. همچنین فریدون سپهسالار در کتابی که در شرح احوال مولانا و پسرش نوشته از شمس تبریزی یاد می‌کند. و نیز خود سلطان ولد، فرزند مولانا، از آن دیدار استثنائی یاد کرده است. مهم‌تر از همهٔ این موارد، صورت تحریر شدهٔ گفتارهای شمس تحت عنوان مقالات شمس است که شخصیت شمس را به‌نحو نسبتاً روشنی به ما نشان می‌دهد. از مجموع اشارات تاریخی درمی‌یابیم که شمس مورد حسادت اطرافیان مولانا قرار گرفت. یک نوبت قونیه را ترک کرد و به سمت سوریه کنونی رفت. مولانا کسانی از جمله پسرش را به دنبال او فرستاد و وی را دوباره به قونیه بازگرداند. امّا شمس پس از توقف کوتاهی مجدداً غائب شد و به درستی معلوم نشد که چه بر سرش آمد. در قونیه کسانی مدعی‌اند که محل دفن شمس در یکی از مساجد آن شهر است، یا چاهی را نشان می‌دهند و می‌گویند که جسد وی را در آن انداخته‌اند. ولی اینها افسانه‌ای بیش نیست، هیچ‌کس نمی‌داند چه بر سرش آمد. از مطالعهٔ تاریخ حیات مولانا معلوم می‌شود که مولوی پس از غیبت شمس به‌درستی نمی‌دانست که او کجاست. و همواره منتظر بازگشت او بود بطوری که اگر کسی به دروغ مژدهٔ بازیافتن شمس را به او می‌داد، او به فرد مژده‌دهنده بخشش‌ها می‌کرد. می‌گویند که در صحن مدرسه قدم می‌زد و با خود این رباعی

را می‌خواند:

که گفت که آن زندهٔ جاوید بمرد
که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید برآمد بر بام
دو چشم ببست و گفت خورشید بمرد[۳۶]

و وقتی که از بازیافتن شمس خارجی مأیوس شد، او را در وجود خویش بازیافت، و خود شمسی دیگر شد و به نورافشانی پرداخت و به سرودن مثنوی روی آورد. اثر مهمی که از شمس تبریزی باقی مانده مقالات شمس است، امّا رفیع‌ترین و ارزنده‌ترین اثرش شخصیت مولاناست که دست‌پروردهٔ اوست. اگر مولوی نبود، شمس این اهمیت تاریخی را هرگز پیدا نمی‌کرد.

سؤال: چگونه می‌توان عشق را به‌نحو اکتسابی به دست آورد؟

جواب: در توضیح این سؤال خوب است که اوّل این شعر از مولوی را برایتان بخوانم:

ای حیات عاشقان در مردگی
دل نیابی جز که در دل‌بُردگی[۳۷]

حیات عاشقان در مردگی است و انسان وقتی دل خود را پیدا می‌کند یا از دل خود باخبر می‌شود که کسی دل او را برده باشد. گاهی انسان چیزهایی دارد که خودش هم از وجودشان غافل است. فقط وقتی متوجه آنها می‌شود که رباینده‌ای آن چیز را از او برباید. غارتگری معشوقان در اینجا عین بخشش‌گری و سخاوتمندی و منّت‌نهی است. باری، اصل آن است که دل را ربوده باشند. امّا

۳۶) زندگانی مولانا جلال‌الدین، بدیع‌الزمان فروزانفر، ص ۷۹.

۳۷) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۷۵۴.

برای این کار هم باید اهل طلب بود. در وادی سلوک اولین قدم "طلب" است. به بیان مولوی:

کین طلبکاری مبارک جنبشی است
این طلب در راه حق مانع‌کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست
این سپاه و نصرتِ رایات توست[۳۸]

□□□

زین طلب بنده به کوی تو رسید
درد مریم را به خرمابُن کشید[۳۹]

□□□

آب کم جو تشنگی آور به دست
تا بجوشد آب از بالا و پست
تا سَقاهُمْ رَبُّهُمْ آید خطاب
تشنه باش اللّٰهُ أَعْلَمْ بِالصَّواب[۴۰]

دردمندی و عطشناکی و طلبکاری شرط است و اگر کسی نازنین‌وار و آسوده‌خاطر نشست و نازپرورد تنعم بود، به جایی نمی‌رسد. بلی نادری از مردم خوش اقبالند، یعنی زمین ناکنده، آب برایشان می‌جوشد:

گر رسد جذبهٔ خدا آب مَعین
چاه ناکنده بجوشد از زمین[۴۱]

---

۳۸) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳.
۳۹) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۹۸.
۴۰) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۳۲۱۲ و ۳۲۱۹.
۴۱) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵.

امّا این وصف‌الحال نوادر است. بیشتر مردم باید زمین را بکنند تا به آب برسند. تازه گاهی می‌کنند و به آب هم نمی‌رسند. پس:

اصل خود جذبه است لیک ای خواجه‌تاش
کار کن موقوف آن جذبه مباش[۴۲]

□□□

لعْبِ معکوس است و فرزین‌بند سخت
حیله کم کن کار اقبال است و بخت[۴۳]

امّا از سوی دیگر، طلب و جهد و صبوری باید با همدیگر باشند تا انسان به جایی برسد. طلب بی تحمّل رنج نداریم. و بزرگ‌ترین رنج هم، رنج ترک تعلّقات است. یعنی رنجی است در راه پالایش و پیرایش. به قول مولوی:

پوست از دارو بلاکش می‌شود
چون ادیم طایفی خوش می‌شود[۴۴]

□□□

بر نمد چوبی که آن را مرد زد
بر نمد آن را نزد، بر گرد زد[۴۵]

به فرش و نمد چوب می‌زنند، امّا در واقع این چوب را نه بر نمد که بر خاک‌هایی که در نمد رفته‌اند، می‌زنند تا خاک‌ها بیرون روند و فرش فارغ از بیگانه‌ها شود. همیشه بالاترین سختی‌ها، ترک تعلقات و بیرون راندن

۴۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۷۷.
۴۳) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۴۶۷.
۴۴) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۰۲.
۴۵) مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۴۰۱۱.

بیگانه‌هاست و تحمل این دشواری زمینه‌ساز برکات فراوان است. ریاضتِ انسان‌پرور، "خدمت بی‌توقع" و "تحمل جفای‌خلق" است، به‌قول مجیرالدین بیلقانی:

در خاک بیلقان برسیدم به زاهدی
گفتم مرا به تربیت از جهل پاک کن
گفتا برو چو خاک تحمل کن ای فقیه
یا هرچه خوانده‌ای همه در زیر خاک کن

این تلخی‌ها البته شیرینی‌های بسیار در پی دارد. وقتی که روح آدمی پاک و شفاف شد، آمادهٔ عاشق شدن می‌شود. کسی که مقهور انواع تعلقات است، دلی که هنوز ناپاک است، ربودنی نیست. پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز. و به قول مولانای عزیز:

عشق چون وافی است وافی می‌خرد
در حریف بی وفا می‌ننگرد[۴۶]

آنکه حاضر نیست همهٔ وجود خود را بدهد، هیچ پاره از وجود او را برنمی‌دارند و به چیزی نمی‌خرند.

سؤال: آیا می‌توانیم بگوییم که بعضی از انسان‌ها به پای عشق و بعضی دیگر به پای ترس در وادی سلوک پیش می‌روند؟

جواب: در روایات داریم که کسانی خداوند را از روی ترس عبادت می‌کنند، این عبادت بردگان است. کسانی خداوند را به طمع بهشت عبادت می‌کنند، این عبادت تاجران است. و کسانی هم خداوند را برای خود خداوند عبادت

۴۶) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۱۶۵.

می‌کنند، این عبادت احرار و آزادگان است. پس سه دسته مردم و سه گونه عبادت داریم. همهٔ آدمیان خداوند را یک‌جور نمی‌بینند و برای یک چیز نمی‌خواهند. مولوی در یکی از غزل‌های زیبایش می‌گوید:

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله شاهانند آنجا بردگان را بار نیست
گر نهی پرگار برتن تا بدانی حدّ ما
حدّ ما خود ای برادر لایق پرگار نیست[۴۷]

ما یک خدا داریم، امّا افراد به انگیزه‌های مختلف به سوی او می‌روند. یکی به خاطر حاجت‌های دنیوی به سوی او می‌رود و دیگری به سائقهٔ حوائج اخروی، و یکی هم بدون هیچ توقّع. از یکی از عارفان نقل است که چوبی به دست داشت که دو سر آن شعله‌ور بود. از او پرسیدند به کجا می‌روی؟ گفت می‌روم تا با یک سر این چوب بهشت را بسوزانم و با سر دیگرش جهنم را، تا مردم به خاطر بهشت و جهنم خداوند را یاد نکنند، و فارغ از ترس و طمع به خداوند بپردازند. امّا این مرتبهٔ رفیعی است. اکثر مردم از طریق ترس از دوزخ یا طمع به بهشت به سوی خداوند می‌روند. چراکه اکثر مردم جز حساب سود و زیان چیز دیگری را نمی‌شناسند. لذا پیامبران مبشرین و منذرین هستند. پس انواع عبادت‌ها، انواع خداشناسی‌ها و انواع خداخواهی‌ها داریم. و همهٔ اینها حق‌اند و اشکالی ندارند. هر کس خداوند را در مرتبهٔ خود و به قدر خود پیدا می‌کند. و همین امر نشانهٔ کرم باری است. یعنی خداوند هر کس را همان‌طور که هست، می‌پذیرد. هیچ‌کس نمی‌باید بگوید که من چنانم که دیگر خداوند مرا نمی‌پذیرد.

---

۴۷) دیوان کبیر، غزل ۳۹۶.

از نظر مولوی مقام عاشقی فوق دینداری است. البته با آن منافاتی هم ندارد:

مطرب عشقْ این زند وقت سماع
بندگی بَند و خداوندی صُداع
بندگیّ و سلطنت معلوم شد
زین دو پرده عاشقی مکتوم شد[48]

"بندگی" و "سلطنت" مقولات شناخته شده‌ای هستند، امّا عاشقی چیزی ورای اینهاست. عاقلان به دنبال سود و زیان هستند و عاقلانه دین می‌ورزند. ولی آنکه به مقام عاشقی وارد می‌شود سودای سود و زیان را ترک کرده است. و این مقامی است که دین از مردم نخواسته است. پیامبران نیامده‌اند تا به مردم بگویند عاشق شوید. این برای متوسّطان تکلیف فوق طاقت است و فقط کار نخبگان و نوادر است. باز به قول مولانا:

پس محبّ حق به امید و به ترس
دفتر تقلید می‌خواند به درس
وآن محبّ حق ز بهر حق کجاست
که ز اغراض و ز علّت‌ها جداست؟[49]

سؤال: مرحوم دکتر شریعتی سخنی دربارهٔ تشیع صفوی و صوفیگری دارد. آیا می‌توان رابطه‌ای میان این دو به دست آورد؟

جواب: مرحوم شریعتی تشیع آفت‌زدهٔ دوران صفوی و بعد از آن را "تشیع صفوی" می‌نامید. در آن دوران تصوف رایج بود، لکن از قضا علمای بزرگ

---

۴۸) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۴۷۲۱ و ۴۷۲۳.
۴۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۵۹۴ و ۴۵۹۵.

دوران صفویه مخالف تصوف بودند. برای مثال ملامحمّدباقر مجلسی از مخالفان درجهٔ اول تصوف خانقاهی است و در نوشته‌هایش انتقادات شدیدی از این جریان کرده است. پدر ملامحمّدباقر، یعنی ملامحمّدتقی مجلسی، متهم به داشتن گرایش‌های صوفیانه بود. و پسرش می‌کوشید تا ضمن انتقاد شدید از صوفیه، پدر خود را هم از این بابت تبرئه کند. نکتهٔ قابل توجه اینکه در دوران صفویه رابطهٔ شاه با قزلباش بر اساس نوعی رابطهٔ مرید ـ مرادی بنا نهاده شده بود. شیخ صفی‌الدین اردبیلی که جدّ صفویه بود، خود شیخ و مرشد قلمداد می‌شد. و شاه‌عباس به زیارت آرامگاه او می‌رفت. با اینهمه، عالمان دوران صفویه علی‌العموم مخالفت خود را با تصوف ابراز می‌کردند. لذا به نظر من آفت بزرگ تشیع در دوران صفویه، تصوف نبود. البته مقصودم این نیست که در آن دوران تصوفی درکار نبود. تصوف رایج بود و علما و فقها هم در مقابل آن جبهه‌گیری می‌کردند و از قدرت خود برای صوفی‌کوبی و حتّی صوفی‌کشی استفاده می‌نمودند. پسر مرحوم وحید بهبهانی به نام آقامحمدعلی کرمانشاهی که در دوران فتحعلی‌شاه می‌زیست، در حوزهٔ زعامت خود بعضی صوفیان را گرفت و کشت. چراکه این افراد را مرتد می‌دانست و حتّی مشتاقعلیشاه (که تار سومِ سه‌تار به نام اوست) به همین نحو در کرمان کشته شد. بعضی از صوفیان آن دوران هم از ترس جانشان از ایران فراری شدند و به کشورهای دیگر رفتند. روی‌هم‌رفته مشکلات صوفیه از دوران صفویه به این سو نسبتاً بیشتر شد و قدرت علما و فقها چندان بود که می‌توانستند جان آنها را جداً به خطر اندازند و این امر تا حدّی ناشی از ضعف دولت مرکزی یا تبعیت بعضی از شاهان از پاره‌ای از این فقیهان بود.

با اینهمه، به نظر می‌رسد وجه ممیز تشیع صفویه، تصوفی بودنش نیست، فقاهتی بودنش است. غلبهٔ اسلام فقاهتی و چیرگی فقه مربوط به این دوران است. در این دوران فقیهان پرچمدار شریعت شدند و قدرت بسیار گرفتند. وجه

ممیز دیگر، ملّی شدن کیش تشیّع و لذا انگشت نهادن بر تفاوت‌های بین تشیع و تسنن بود. این کار بیشتر جنبهٔ سیاسی و ملّی داشت و می‌خواستند از این طریق ایران را در برابر حمله‌ها و هجوم‌های ترکان سنّی نگهداری کنند.

به هرحال، تاریخ دوران صفوی بسیار قابل توجه است. در این دوران مرزهای ایران را با مرزهای تشیع یکی گرفتند و تکیه افراطی بر تشیع ایرانی موجب تشدید تضادها و تفاوت‌های اهل سنت و شیعه شد و پاره‌ای امور غیرمهم را بسیار مهم جلوه داد. پاره‌ای خرافات به جدّ به مذهب شیعه وارد شد. بعضی آداب و رسوم خاص مثل مراسم روضه‌خوانی، سینه‌زنی، عَلَم به دست گرفتن و امثال آن از یادگارهای آن دوران است و پاره‌ای از آنها به اعتقاد مرحوم شریعتی از جهان مسیحیت وارد فرهنگ شیعی شد. برای این بود که مرحوم دکتر شریعتی عموم مشکلات شیعیان (حتّی در سطح جهان‌بینی‌شان) را به تشیع صفوی نسبت می‌داد و آن را انبانی برای آنچه خرافی و منحرف از تشیع می‌دانست، تلقی کرد.

سؤال: لطفاً دربارهٔ دین‌شناسی فقیهان و دین‌شناسی عارفان و تفاوت‌هایشان توضیح دهید.

جواب: فقه قشر دین و پوستهٔ خارجی آن است و فقط به آداب تقلیدی و ظاهری توجه دارد. در فقه خداوند به صورت یک ارباب طلبکار تمام سخنش با انسان از مقولهٔ پاداش و کیفر و امر و نهی است. و از عشق و انس و حتی اخلاق در آن خبری نیست. نمی‌گویم فقه بد است می‌گویم که توقف در این مقام خوب نیست، باید از این سطح عبور کرد. خدایی که عارفان به ما معرفی می‌کنند، دوست‌داشتنی است، می‌توان با او سخن گفت و هر روز به شکوفایی و صفای قلبی بیشتری نائل شد. خداوند نزد عارفان فقط در چهرهٔ یک آمر و ناهی یا یک سلطان جبّار جلوه نمی‌کند، بلکهٔ در چهرهٔ یک معشوق جلوه گر می‌شود. و بسی فرق است میان کسی که فقط می‌توان از او ترسید، باکسی که می‌توان با وی

انس گرفت و به او عشق ورزید. هر دو چهرهٔ خداوند را باید دید. قشریتی که توجه صرف به فقه بارمی‌آورد، گاه بسیار دل‌آزار و انسان‌ستیز است. مدارا و محبّت دیندارانه را باید در عرفان و باطن دین جست نه در قشر بریده از مغز آن. حافظ می‌گفت:

بیار بادهٔ پنهان که یک حکایت فاش
بگویم و بکنم رخنه در مسلمانی
به خاک پای صبوحی کشان که تا من مست
ستاده بر در میخانه‌ام به دربانی
به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم
که زیر خرقه نه زنّار داشت پنهانی

یعنی ظاهرپرستان، منافق‌اند و در زیر جامهٔ دین، حمل بی‌دینی می‌کنند و کارشان نهایتاً به کفر آشکار می‌رسد. این حرف بسیار حکیمانه است. زاهد ظاهرپرست، در باطن کافر است. او از عمق خبر ندارد و به همین دلیل دیندار نیست. قشری‌گری آدمی را از روح محبت که پیام اصلی ادیان است، دور می‌کند و او را به انبانی از کینه‌ها و نفرت‌ها تبدیل می‌کند. چنین آدمی جانور کژطبعی خواهد شد که نه سعادت دنیا دارد، نه سعادت آخرت. به همین دلیل است که من می‌گویم اگر ما دینداری را از مبدأ عارفان آغاز کنیم، وقتی به فقه می‌رسیم آن را در جای خود خواهیم نشاند و حُسن استفاده خواهیم کرد. ولی اگر از مبدأ فقیهان آغاز کنیم چه بسا که قشر ستبر شریعت، ما را به اعوجاجی مبتلا کند که همیشه چوبش را بخوریم و از سیر الی‌اللّه محروم شویم.

غم عاشقی و خندهٔ معشوقی*

○ عارفان ایران چگونه به عید و تحول طبیعت می‌نگریسته‌اند و تـصویر
ارفانه از نوشدن طبیعت در عید نوروز چگونه تصویری بوده است؟

● بهار است و عید نوروز است و روزگار و طبیعت خندانند. از ویژگی‌های
، نوروز این است که منطبق با عید طبیعت است. یعنی هم اول سال است، هم
ین اول سال همیشه با بهار طبیعت و جشن تاریخ مقارن است و به قول سعدی
ادی است که در آن "تفاوت نکند لیل و نهار". قـرارداد مـحض نـیست.
ارفان در باب عید سخن بسیار گفته‌اند لکن در میان عارفان ایرانی و عارفان
رایرانی این تفاوت هست که چون در ایران عید تقویمی با عید طبیعت تقارن
افته‌اند عارفان ما نکته‌های نابی را در عید دیده‌اند که دیگران ندیده‌انـد. در
ان عارفان ایرانی شاید مولوی کسی باشد که بیش از دیگران به این مقولهٔ مهم

متن مصاحبه با هفته‌نامهٔ بهمن، مورخ ۷۴/۱۲/۲۶.

و دل‌انگیز پرداخته است. من مایلم ابتدا این غزل را از مولوی بخوانم تا بعداً دربارهٔ عید و جشن طبیعت سخنان بیشتری بگویم. این غزل یکی از غزل‌های بسیار لطیف و ناب مولوی است. می‌گوید:

پنهان مشو که روی تو بر ما مبارک است
نظّاره تو بر همه جان‌ها مبارک است
یک لحظه سایه از سر ما دورتر مکن
دانسته‌ای که سایهٔ عنقا مبارک است
ای بستگان تن به تماشای جان روید
کاخر رسول گفت تماشا مبارک است
ای نوبهار حسن بیا کان هوای خوش
بر باغ و راغ و گلشن و صحرا مبارک است
بر خاکیان جمال بهاران خجسته باد
بر ماهیان تپیدن دریا مبارک است
دل را مجال نیست که از ذوق دم زند
جان سجده می‌کند که خدایا مبارک است[۱]

من هم می‌خواهم بگویم بر هموطنان‌مان درآمدن عید و برون رفتن کهنه‌ها و فرارسیدن نوها و سبزشدن روزگار و ریختن باران و وزیدن نسیم و خندیدن گل‌های بهاری مبارک است.

در بهار نمادهای بسیاری هست که عارفان را به تأمل وامی‌دارد؛ خندیدن گل، صفایی که در صبح هست، لطافت و پاکی که در باران و دریا هست، عطری که در گل هست، گره گشایی که در نسیم هست، اینها همه برای عارفان تأمل‌انگیز

۱) دیوان کبیر، غزل ۴۵۱.

بوده‌اند و از هر یک از اینها درسی گرفته‌اند و به ما هم درسی آموخته‌اند.

بهار را باید خندهٔ طبیعت دانست. و بالاتر از او باید خندهٔ خداوند دانست، و این لبخند خداوند بالاترین هدیه‌ای است که هنگام عید به آدمیان عرضه می‌شود و بالاترین مبارکباد و خجسته‌باشی است که خداوند به عالمیان می‌گوید. من همیشه با خود فکر می‌کردم که خندیدن برای عارفان چه معناها دارد و در آثار عرفانی خودمان یافتم که دست‌کم برای خنده دو معنای مهم قائل‌اند: یکی خنده‌ای که از سر تمسخر است و دیگری خنده‌ای که عین شکفتن وجود است. مولوی این هر دو معنای از خنده را در آثار خود بکار گرفته است. یکی وقتی که می‌گوید: "گل خندان که نخندد چه کند؟" در آنجا اشاره دارد به اینکه وجود گل عین خندیدن است؛ عین گشادگی است؛ عین شکفتن است؛ و در جای دیگری وقتی که می‌گوید که:

مست و خندان ز خرابات خدا می‌آیی
بر شر و خیر جهان همچو شرر می‌خندی
همچو گل ناف تو بر خنده بریده است خدا
لیک امروز مها نوع دگر می‌خندی[۲]

خندهٔ آتش بر بد و نیک جهان، بر خشک و تر جهان، خندهٔ تمسخر است. اما خندهٔ گل انفتاح است. خنده‌ای است که حکایت از گشوده شدن افق تازه‌ای می‌کند. علی‌الخصوص که خندهٔ گل همواره با پخش عطر همراه است و عطر و بوی خوش نشانی از جان دارد، و متعلق به عالم ارواح است، و نسیم که حامل بوی خوش است، پیک ارواح هم هست، و بوی خوش همیشه مقدمهٔ روی خوش است و سالک ابتدا فریفتهٔ بو می‌شود تا آخرالامر به دیدن رو برسد و

۲) دیوان کبیر، غزل ۲۸٦۸.

کمترین مرتبهٔ وصال شنیدن بو و بالاترین مرتبهٔ آن، مست شدن از نگاه در چشم و روی محبوب است:

من و باد صبا مسکین دو سرگردان بی‌حاصل
من از افسون چشمت مست و او از بوی گیسویت[۳]

و:

گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد
عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند[۴]

برای عارفان ما "گل"، نه فقط از لحاظ زیبائی و رنگ و بوی آن، بلکه از آن حیث که موجودی است عین انفتاح، مورد توجه بوده است. "گل" عین خندیدن و گشوده شدن است. و این فتوح و گشایش چه واژهٔ دل‌انگیزی برای عارفان بوده است:

گشاد کار مشتاقان در آن ابروی دلبند است
خدا را یک نفس بنشین گره بگشا ز پیشانی[۵]

وقتی حافظ می‌گوید: "بود آیا که در میکده‌ها بگشایند" فقط گشودن در میکده‌ها را منظور ندارد. گشودن و فتح مطلق را می‌خواهد. دشمن‌ترین دشمنان عارفان، قفل است و محبوب‌ترین محبوبشان کلید. چرا که کلید همان و گشودن همان. پس:

---

۳) دیوان حافظ.
۴) دیوان حافظ.
۵) دیوان حافظ.

به صفای دل رندان و صبوحی‌زدگان
بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند[٦]

حافظ در کلمات خود، غنچه را نماد قفل و فروبستگی گرفته است و برای نسیم صفت مفتاحی و گره گشایی ذکر کرده است:

چون غنچه گرچه فروبستگی است کار جهان
تو همچو باد بهاری گره گشا می‌باش[۷]

یا:

دلا چو غنچه شکایت ز کار بسته مکن
که باد صبح نسیم گره گشا آورد[۸]

مولانا هم کار پیامبر (و بل همهٔ پیامبران) را گشادن می‌داند و می‌بیند:

هست اشارات محمّد المُراد
کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد[۹]

پس حالا گل محمدی هم معنا و جلوه دیگری پیدا می‌کند! باری عید نوروز که با خود گل و نسیم و باران را به همراه می‌آورد، حامل چه معانی والایی که نیست. هم غنچه که نماد قفل و غم است و هم گل که نماد کلید و طرب و فتح و گشایش است، همه درس‌ها و پیامدهای متعددی را به گوش می‌رسانند:

---

٦) دیوان حافظ.
۷) دیوان حافظ.
۸) دیوان حافظ.
۹) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۷۴.

هر گل نو ز گلرخی یاد همی‌دهد ولی
گوش سخن‌شنو کجا دیدهٔ اعتبار کو؟
گفت مگر ز لعل من بوسه نداری آرزو
مردم از این هوس ولی قدرت و اختیار کو؟[۱۰]

خدا را می‌خوانیم که قدرت و اختیار بوسه برگرفتن از روی لطیف طبیعت را که صنع جمیل اوست به همهٔ ما عطا کند.

○ در آثار عارفان می‌بینیم که گاه حزن و اندوه را ارجی والا می‌نهند. چگونه چنین نگرشی با طرب و خندهٔ طبیعت و انسان قابل جمع است؟

● برای پاسخ به این سؤال خوب است که استشهاد کنم به شعری از مولوی: می‌گوید که:

گرچه من خود ز عدم دلخوش و خندان زادم
عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن[۱۱]

لذا دو نوع خنده و طرب داریم، و بر همان قیاس هم دو نوع غم داریم. عشق به آدمی خنده‌ای از نوع دیگر می‌آموزد. مولوی در جای دیگر، در مثنوی می‌گوید:

از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق، بس قادر است[۱۲]

---

۱۰) دیوان حافظ.
۱۱) دیوان کبیر، غزل ۱۹۸۹.
۱۲) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۸۰۶-۱۸۰۷.

غم عارفان ما غم عاشقی است و خندهٔ آنها خندهٔ معشوقی است. و اگر از مولوی و احمد غزالی بپذیریم برای عشق دو رکن وجود دارد: رکن عاشقانه و رکن معشوقانه. چنین نیست که عشق فقط نزد عاشق باشد. بلکه نزد معشوق هم پیدا می‌شود. یعنی عشق هم چهرهٔ معشوقانه دارد و هم چهرهٔ عاشقانه. و لکن به تعبیر مولوی:

لیک عشق عاشقان تَن زه کند
عشق معشوقان خوش و فَربِه کند
عشق معشوقان نهان است و ستیر
عشق عاشق با دو صد طبل و نفیر[۱۳]

عشق وقتی نزد معشوق می‌رود، معشوق را زیبا و فربه می‌کند، وقتی نزد عاشق می‌آید او را زردروی و لاغر می‌کند. بر همین قیاس باید بگوییم که عشق در دو چهرهٔ دیگر هم ظاهر می‌شود: وقتی که نزد معشوق می‌رود خنده می‌آورد؛ وقتی نزد عاشق می‌رود، گریه می‌آورد؛ وقتی در دل معشوق می‌نشیند طرب‌افزاست؛ وقتی در دل عاشق می‌نشیند غم می‌افزاید. اما نه این غم و نه آن طرب، هیچ‌کدام به معنای خنده و گریه‌ای که "حادث‌اند" و "عارض‌اند" و گاهی بر روی لب و چهره می‌نشینند و گاهی برمی‌خیزند، نیست.

جور و احسان، رنج و شادی حادث است
حادثان میرند و حق‌شان وارث است[۱۴]

بلکه آن غم و طرب به معنای "قبض" و "بسطی" است که در عارفان وجود دارد.

---

۱۳) مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۴۳۹۳.
۱۴) مثنوی، دفتر اوّل بیت ۱۸۰۹.

غم آنها، قبض آنهاست و شادی‌شان، بسط‌شان. خود قبض و بسط هم مراتب و مراحل دارد. مرحلهٔ نهایی بسط، همان مستیی است که باده را هم مست می‌کند:

باده از ما مست شد نـه مـا از او
قالب از ما هست شد نه ما از او[۱۵]

مولوی در مثنوی چند بار از قبض و بسط سخن گفته است. یکی از آن موارد در ابتدای داستان عاشق بخارایی است که می‌گوید:

چون کـه قـبضی آیـدت ای راهـرو
آن صــلاح تــوست آتش دل مشـو
زانکه در خرجی در آن بسط و گشاد
خــرج را دخـلی بـباید ز اعـتداد[۱۶]

می‌گوید قبض مثل بستن مشت است و بسط مثل باز کردن دست. نه همیشه می‌توان دست را باز نگه داشت و نه همیشه می‌توان دست را مشت کرد. این قبض و بسط باهم‌اند. لذا غم عاشقان، مقدمهٔ طرب آنـهاست. و طـرب آنـها مسبوق به غم آنهاست. این غم، غم دنیا نیست؛ غم تنهایی هم نیست؛ بلکه غم جدایی است. و فرق است میان جدایی و تنهایی. در شعرهای حافظ این دوگونه غم بخوبی از هم جدا شده‌اند. حافظ از غم دنیا به شراب پناه می‌برد:

راه خلوتگه خاصم بـنما تـا پس از ایـن
می خورم با تو و دیگر غم دنیا نخورم[۱۷]

---

۱۵) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۵.
۱۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۳۴ـ۳۷۳۵.
۱۷) دیوان حافظ.

:ا.

غم دنیای دنی چند خوری باده بخور
حیف باشد دل دانا که مشوش باشد[۱۸]

:ا.

چون نقش غم ز دور ببینی شراب خواه
تشخیص کرده‌ایم و مداوا مقرر است[۱۹]

اما همین حافظ غم عاشقانه را استقبال می‌کند.
چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد
ما به امّید غمت خاطر شادی طلبیم[۲۰]

این غم با شادی قابل جمع است. اما برای غم دنیا باید راه علاجی جست. مولوی هم از غم می‌گوید:
در غم ما روزها بیگاه شد
روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت، گو رو باک نیست
تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست[۲۱]

این مولانا که روزگارش در غم سپری شده است همان کسی است که

۱۸) دیوان حافظ.
۱۹) دیوان حافظ.
۲۰) دیوان حافظ.
۲۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵ـ۱۶.

می‌گوید:

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل‌تریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون غم بر ما حلال و خون ما بر غم حرام
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش[۲۲]

و همان کس است که می‌گوید:

ای مـی‌بترم از تـو،
من باده‌ترم از تـو.[۲۳]

پس غم عاشقانه داریم و خندهٔ عاشقانه، خندهٔ دنیادارانه و گریهٔ دنیادارانه هم داریم. یکی عین تعلق است و دیگری عین ترک تعلق است. یکی شادی و طربی است منوط و مسبوق به زوال تعلقات، و دیگری فرح و طربِ ناشی از تملّک و فزونی تعلقات.

برمی‌گردیم به قصهٔ عید. باران به نظر من نماد آشتی کردن فیزیک و متافیزیک است؛ نماد خندیدن آسمان و زمین به روی یکدیگر است. و به همین دلیل هم باران و نسیم، که یکی حامل عطر است و دیگری حامل لطافت و پیام آسمان برای زمین، هر دو عارفان را الهام بسیار داده‌اند. تمثیل بسیار زیبای مولوی این است که: وقتی باران به زمین می‌بارد، آلودگی‌ها را می‌شوید و خود آلوده می‌شود، پس دوباره تبخیر می‌شود و به بالا می‌رود و در آنجا آلودگی‌های خود را وامی‌نهد و شست و شوی مجدد پیدا می‌کند و دوباره به سوی زمینیان برمی‌گردد. و این غم روبی و غبارشویی باران مستمراً ادامه دارد.

---

۲۲) دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷.
۲۳) دیوان کبیر.

یعنی چشم نوازشگر و رحمت شست‌وشوگر خداوند است که دمی از نگریستن و شستن بازنمی‌ایستد:

آب چون پیگار کرد و شد نجس
تا چنان شد کاب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب
تا بشستش از کرم آن آبِ آب
سال دیگر آید او دامن‌کشان
هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
بستدم خلعت سوی خاک آمدم
بین بیایید ای پلیدان سوی من
که گرفت از خوی یزدان خوی من[۲۴]

تمثیل بسیار لطیفی است. آب از آسمان فرو می‌ریزد؛ ناپاکان را می‌شوید، غبار ناپاکی بر روی این آب می‌نشیند، خداوند این آب را به نزد خود می‌برد؛ خوی غافر و طاهر و ساتر خود را به این آب می‌بخشد و دوباره آن را به سوی زمینیان بازمی‌گرداند و این لطف و نوازش هر ساله تکرار می‌شود. عید و باران‌های بهاری نماد بازگشت رحمت‌های خداوند است به روی زمین برای شست‌وشوی ناپاکان.

حالا که به اینجا رسیدیم این را هم از قول مولوی بگوییم که اولاً:

خود غرض زین آب، جان اولیاست
که غَسولِ تیرگی‌های شماست[۲۵]

---

۲۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰-۲۰۴.
۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۲۱.

ثانیاً:

آب گفت آلوده را در من شتاب
گفت آلوده که دارم شرم از آب
گفت آب این شرم بی من کی رود
بی من این آلوده زائل کی شود[۲۶]

ناپاکانی که از آب خجالت می‌کشند باید بدانند که خجالت آنها را هم این آب خواهد شست. باید در این آب، عریان بجهند و هیچ شرمی نکنند. خرقه خود را بدرند و بی‌واسطه بدان برسند. تعلقات را فرو ریزند، بلکه از او بخواهند تا تعلقاتشان را بشوید.

آشنایان ره بدین معنی برند
در سرای خاص بار عام نیست
تا نسوزد بر نیاید بوی عود
پخته داند کین سخن با خام نیست[۲۷]

آخر به قول مولوی:

گر نباشد آب‌ها را این کرم
کو پذیرد مر خبث را دم به دم
وای بر مشتاق و بر اومید او
حسرتا بر حسرت جاوید او

---

۲۶) مثنوی، دفتر دوّم، ابیات ۱۳٦۷-۱۳٦۸.
۲۷) دیوان سعدی.

آب دارد صد کرم صد احتشام
که پلیدان را پذیرد والسلام[۲۸]

اینهمه لطف و صفا و شویندگی و بخشندگی و خداصفتی که در آب، در باران و در دریا هست، همه یک‌جا در بهار، در پیش چشم آدمی است. گمان نمی‌کنم هیچ حالتی از احوال طبیعت مثل بهار اینهمه آموزنده باشد و اینهمه درس در دل آن نهفته باشد. بی‌سبب نبود که پیشینیان ما که با طبیعت تماس بیشتری داشتند، و هنوز صنعت و مصنوعیت این همه چیرگی و هیمنه بر روح آدمیان نیافته بود، چنین وقتی را برای عید انتخاب کردند و هم‌زمان با نوشدن طبیعت، احوالشان را نو کردند.

○ نحوهٔ نگرش عارفان ما به عید تا چه حد تحت تأثیر مناجاتی بودن یا خراباتی بودن آنها قرار داشته است؟

● تعبیر "مناجاتی" و "خراباتی" جزو تعبیرات دقیق عارفان ما نیست. نزد آنان بیشتر تعبیر "خوفی" و "عشقی" یا "قبضی" و "بسطی" هست. مثلا در باب ابوعلی دقاق که از صوفیان قرن چهارم است، نوشته‌اند که قبض بر مزاج او چیره بوده است. در حالی که مولانا کسی بوده که بر احوال او بسط غلبه داشته است. این بیانگر نوعی تطور در تاریخ تصوف ماست. تصوف ما در ابتدا و در پنج قرن اولیه بیشتر خصلت خوفی داشت و شاید با احمد غزالی و البته با ظهور مولانا بود که بسط، چیرگی و غلبه بسیار پیدا کرد. نزد حافظ هم ما همین نوع تصوف را می‌بینیم، البته با تفاوت‌هایی که تصوف او با تصوف پیشینیان داشته است. تصوف بسطی آدمی را گشاده‌رو می‌کند و نگاه او را به طبیعت و تاریخ معطوف می‌دارد، در تصوف قبضی شخص انزوا می‌گیرد و بهره و تمتع لازم را

---

۲۸) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۹۹-۱۲۰۱.

از طبیعت نمی‌برد و نگاه او معطوف به درون می‌شود. مثلاً غزالی که از بزرگان صوفیه است و خوف کیش و قبض پیشه است، سخن چندانی در باب طبیعت ندارد. از سمبولیسم طبیعت استفاده نکرده است. دریا، کوه، باران، عشق، و... در کلمات او نقش زیادی ندارند.

اما وقتی به مولوی می‌رسیم فقط یک مقولهٔ دریا چنان او را مست می‌کند که با آن مستی، می‌تواند عالمی را مخمور گرداند. یا به حافظ که می‌رسیم مفاهیم نسیم، گل، باران، سحر، شب در شعر او نقش بسیار زیادی دارند که نشان می‌دهد او پنجرهٔ دلش را به روی طبیعت گشوده بوده است. قصهٔ قبض و بسط یا خوف و عشق، قصه اختیاری نیست و به تعبیر حافظ:

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار
این موهبت رسید ز میراث فطرتم[۲۹]

ولی من در میان عارفان، عارفان اهل بسط را بیشتر می‌پسندم و تصور می‌کنم که بهرهٔ آنها از هستی و مستی بیشتر بوده است و رزقشان فراوان‌تر و دستشان پرتر. و برای اثبات این امر کافی است که مولوی را با غزالی مقایسه کنیم یا حافظ را با کسی مثل سنایی و دیگران.

از مولوی می‌گفتم و استفاده‌ای که از نماد دریا می‌کرد. از لوازم توجه به دریا، توجه به ماهی است. ماهی ساکن و مقیم آب است، و آب و دریا، به سبب بیکرانگی و شفافیت و بخشندگی و شویندگی و لطافت، نماد عالم معنا و ملکوت‌اند. لذا ماهیان در اولین برداشت عبارت‌اند از ملکوتیان و جان‌های مقدس این ملکوتیان که همه چیزشان خداست: نفس کشیدنشان، خوابشان، بیداری‌شان، غذاشان... درست مثل ماهی که همه چیزش آب است:

---

۲۹) دیوان حافظ.

ماهیان را نقد شد از عین آب
نان و آب و جامه و دارو و خواب[۳۰]

خوابشان آب است، لباسشان آب است، همه‌چیزشان آب است و در جای دیگر می‌گوید:

پاسبان بر خوابناکان برفزود
ماهیان را پاسبان حاجت نبود[۳۱]

کسی که مالی و متعلقاتی دارد وقتی که به خواب می‌رود به پاسبان احتیاج دارد. ماهی نه متعلقاتی دارد و نه به خواب می‌رود. پس نماد بی‌تعلقی محض است. نماد بیداری محض است. موجودی است که نماد تماس بی‌واسطه با عالم معناست. ماهی چنین معنایی را دارد. و به همین دلیل مولانا می‌گفت:

گرچه صد چون من ندارد تاب بحر
لیک من نشکیبم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد
خون‌بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می‌رود رانم در او
ور بماند پا چو بطّانم در او[۳۲]

من مشتاقانه به سوی دریا می‌روم و تا آنجاکه بتوانم در آب راه می‌روم، اگر نتوانستم مثل مرغابی در آن شنا می‌کنم.

۳۰) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۶۶.
۳۱) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۳۵۳۱.
۳۲) مثنوی، دفتر دوّم، ابیات ۱۳۵۸ـ۱۳۶۰.

ما همه مرغابیانیم ای غلام
بحر می‌داند زبان ما تمام[۳۳]

دریا زبان دیگری دارد، ماهیانِ زبان دیگر دارند، برای ورود در دریا مرکب دیگری لازم است.

تا به دریا سیر اسپ و زین بود
بعد ازینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است
خاصّ آن دریاییان را رهبر است[۳۴]

زبان دریا و مرکب مناسب دریا، بی‌زبانی و خامشی حیرت‌آلود است:

این خموشی مرکب چوبین بود
بحریان را خامشی تلقین بود[۳۵]

□□□

از اشارت‌های دریا سر متاب
ختم کن واللّه اعلم بالصواب[۳۶]

من همیشه با خود اندیشیده‌ام و از خود پرسیده‌ام که چرا کوه برای مولوی چندان معنی‌دار نبود. برای حافظ هم همین‌طور. آیا با دریا تماس فیزیکی بیشتری داشتند؟ آیا سبب دیگری در کار بوده است؟ آیا کوه را مسکن دیوان

---

۳۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۸۸.
۳۴) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۲۱-۴۶۲۲.
۳۵) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۲۳.
۳۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۲.

می‌دانسته‌اند؟ هرچه بوده، آب و نرمی باران و خندهٔ گـل و بـرهنگی دریـا، طراوت نسیم و صفای صبح و افتادگی خاک با تصوف ما مناسبت بیشتری داشته است. در کلمات مجیرالدین بیلقانی هست که:

در خـاک بـیلقان بـرسیدم بـه زاهـدی
گفتم مرا بـه تـربیت از جـهل پـاک کـن
گفتا برو چو خاک تـحمل کـن ای فـقیه
یا هر چه خوانده‌ای همه در زیر خاک کن!

گویی تواضع خاک‌صفتانه را بر غرور کوه‌منشانه ترجیح می‌داده‌اند. برای تنوع، شعری هم از مرحوم دکتر خانلری دربارهٔ کوه بخوانم:

بنگر آن کوه دیـو بـیماری است
تن ز رنجی نهان به سوز و گداز
پشت بـر آفـتاب درمـان‌بخش
پـای در رودخـانه کـرده دراز

اجازه بدهید غزلی را هم از مولانا بخوانم:

باز آمدم چون عید نـو تـا قـفل زنـدان بشکـنم
وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکـنم
ای کـه مـیان جـان مـن تـلقین شـعرم مـی‌کنی
گر تن زنم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم[۳۷]

تا در انتهای غزل می‌گوید:

---

۳۷) دیوان کبیر، غزل ۱۳۷۵.

خوان کرم گسترده‌ای، مهمان خویشم برده‌ای
گوشم چرا مالی اگر من گوشهٔ نان بشکنم؟
نی‌نی منم سر خوان تو، سرخیل مهمانان تو
جامی دو بر مهمان کنم تا شرم مهمان بشکنم

از نظر مولوی عید وقتی است که قفل زندان می‌شکند و زندانیان آزاد می‌شوند. نه فقط زندانیان طبیعت، بلکه زندانیان سلطان، یعنی گناهکاران دربند. ویژگی عید شکستن قفل زندان و شکستن چنگال و دندان این چرخ مردمخوار است؛ یعنی زندان ستم، زندان تعلق، زندان رذیلت، زندان گناه، زندان بیگانگی با خود، زندان تنهایی، زندان جدایی. و در عالم طبیعت هم یعنی شکستن زندان زمستان و خزان و گشودن ابروی طبیعت.

این بهار نو ز بعد بَرگ ریز
هست برهان وجود رستخیز
در بهار آن سِرّها پیدا شود
هر چه خورده است این زمین رسوا شود[۳۸]

زندانیان خاک از زمین می‌گریزند. دانه‌هایی که در خاک رفته‌اند کم‌کم سر برمی‌آورند و سبز می‌شوند. از همهٔ اینها مهم‌تر، بدن هم از نظر عارفان یک زندان است و عیدِ روح، شکستن زندان بدن است: یعنی سلطهٔ روح بر بدن، و بیرون آمدن از اسارت تن.

یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان
چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید[۳۹]

---

۳۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۹۷۱-۳۹۷۲.
۳۹) دیوان کبیر، غزل ٦٣٦.

به همین معناست آن‌که در مثنوی می‌گوید:

مکر آن باشد که زندان حفره کرد
آنکه حفره بست آن مکری است سرد
این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وارهان[۴۰]

با این معنا مرگ هم عید می‌شود، مردن هم معنای تازه پیدا می‌کند. و به جای آن که مغلوبیت باشد، غالبیت می‌شود. لکن نه مرگ طبیعی، بل مرگ ارادی که عین قربان‌کردن است. و به این معنا، هر عیدی عید قربان است. قربانی‌کردن خزان نزد بهار، قربانی کردن ظلمت در پیش پای نور و قربانی‌کردن حقارت پیش پای عظمت. بهترین سرنوشت سایه و ظلمت این است که قربانی نور بشوند. از این لطیف‌تر نمی‌شود گفت که مولوی می‌گوید:

دشمن خویشیم و یار آن که ما را می‌کشد
غرق دریاییم و ما را موج دریا می‌کشد
زان چنان در پیش او شیرین و خوش جان می‌دهیم
کان ملك ما را به شهد و شیر و حلوا می‌کشد
نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان
عاشقان عشق را هم عشق و سودا می‌کشد
خویش فربه می‌نماییم از پی قربان عید
کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می‌کشد[۴۱]

قربانی‌کردن از مشخصات عید است، به همین دلیل نه تنها در عید قربان،

---

۴۰) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۴ـ۹۸۵.

۴۱) دیوان کبیر، غزل ۷۲۸.

بلکه در هر عیدی ما باید قربانی داشته باشیم. کهنه‌ها را قربانی نوها کنیم. ظلمت‌ها را قربانی نورها کنیم، کوچکی‌ها را قربانی عظمت‌ها کنیم، ... و خشونت‌ها را لگدمال لطافت‌ها کنیم.

○ سنت عید به عنوان یک سنت ایرانی بخوبی در دل فرهنگ اسلامی پذیرفته شده است. این پذیرش نشانهٔ چیست؟

● نکتهٔ جالبی است که من به اختصار عرض می‌کنم، وقتی امیرالمؤمنین(ع) مالک را به مصر فرستادند، مصری که فرهنگش با فرهنگ حجاز تفاوت بسیار داشت، به او گفتند: مردم دو دسته‌اند. "اما اَخٌ لک فی‌الدین و اِمّا نظیرٌ لَکَ فی‌الخلق": این مردم یا برادران دینی تواند یا همنوعان انسانی تو. چنین نیست که اگر کسی برادر دینی تو نبود از انسانیت خارج باشد. این تمهید مقدمه بود، و بعد به مالک فرمودند: "لاتنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الامة." اگر در میان مصریان، سنت صالحه‌ای هست مبادا آن سنت را بشکنی و از آن استفاده نکنی، مبادا به آنها بگویی که من آمده‌ام که همه چیز را عوض کنم. عوض کردنِ همه چیز، شعار ما نیست.

این برخوردی بود که مسلمانان و عارفان ایرانی با سنت‌های نیکوی ایرانی داشتند و مسلمان‌وار، همیشه باید چنین بود. زبان ما که مهم‌ترین سنت ملی ماست، محفوظ ماند و بسی چیزهایِ دیگر. زبان فارسی حتی اگر خادم مسلمانی هم نبود، چندان زیبائی و غنا داشت که محفوظ و محترم بماند، چه جای آنکه با مسلمانی هم اینک آمیخته است. دلبر ما حسن خداداد داشت، اینک زیوربندی هم شده است. همهٔ ما در حفظ این مواریث جمیل و پربها مسئولیم.

باز هم از خدا می‌خواهیم که سایهٔ عید را بر جسم و روح همگان بگستراند و همزمان با طراوت‌گرفتن خاک، سرزمین دل‌های ما را نیز مطرا و معطر بگرداند.

خندهٔ نمکین خداوند*

عید آمد و عید آمد وان بخت سعید آمد
برگیر و دهل می‌زن کان ماه پدید آمد
عید آمد ای مجنون غلغل شنو از گردون
کان معتمد سدره از عرش مجید آمد[1]

سخن در باب "عید" به مفهوم دقیق عرفانی آن است.

۱) اهل ظاهر گمان می‌کنند، عید حادثهٔ مبارک و تازه‌ای است که در بیرون وجود آدمی اتفاق می‌افتد. حادثه‌ای در جهان روی می‌دهد، روزی نو می‌شود، دوره‌ای به پایان می‌رسد و برحسب قرارداد آن روز معین، "عید" نامیده

---

* سخنرانی در مسجد امام صادق، اقدسیّه، تهران، شب عید فطر ۱۴۱۳.

۱) دیوان کبیر، غزل ۶۳۲.

می‌شود. آدمیان بیش از آنکه رخ دادن حادثه یا روی آوردنِ نعمتی را ناشی از درون خود بدانند، آنها را متأثر از محیط پیرامون و جهان بیرون می‌دانند و گویی باید منتظر بمانند تا حادثه‌ای دررسد و بر آنها تأثیری بگذارد. انسان‌های "ابن‌الوقت" چنین‌اند و به جای آنکه حاکم بر وقت باشند، تابع وقت‌اند.

به تأکید باید گفت، "نوشدن عیدانه" به معنای دقیق کلمه در بیرون وجود آدمی اتفاق نمی‌افتد و تا کسی از درون نو و تازه نشود دنیای بیرون او هم تازگی نخواهد یافت. نوشدن درونی حاصل فرآیندی طولانی و گاه تلخ است و آنگاه شیرینی‌هایی که پس از تلخی‌ها، و کامیابی‌هایی که پس از ناکامی‌ها برای سالکِ منتظر پیش می‌آید، شایستهٔ "عید" دانستن است.

اما کسی که رنجی نمی‌برد و تلخیی نمی‌چشد و به انتظاری نمی‌نشیند، اگر همهٔ عالم را طراوت فراگیرد، ذرّه‌ای از آن شادابی به ضمیر وی راه نمی‌یابد. برای او نعمت‌های عالم، همواره کهنه است و هرگز رنگ تازگی به خود نمی‌گیرد در حالی که همین نعمت‌ها برای برخی لحظه به لحظه نو می‌شود:

هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال
با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم
کس ندیده است ز مشک ختن و نافهٔ چین
آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم[۲]

خداوند هم نوآفرین است و هیچ فعل او سابقه ندارد و همهٔ فعل‌هایش بدیع و بی‌سابقه است و خود، "بَدِیعُ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ"[۳] است.

---

۲) دیوان حافظ.

۳) سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۷ و سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۰۱.

عارفان بزرگ ما معتقد بودند هیچ‌کدام از تجلیات خداوند تکرار شونده نیست، و خداوند در دوبار، یکسان تجلی نمی‌کند: "لاتکرار فی التّجلّی."[۴] امّا این بدیع‌نگری چشم ویژه‌ای می‌خواهد. آنهایی که به قرب خداوند بار یافته‌اند، به وضوح بدیع بودن تجلیات و نوشوندگی فعل الهی را می‌بینند و درمی‌یابند؛ دیگران، همه "کهنه خوار"اند.

گر نباشی نخل‌وار ایثار کن
کهنه بر کهنه نه و انبار کن
کهنه و گندیده و پوسیده را
تحفه می‌بر بهر هر نادیده را
آنکه نو دید او خریدار تو نیست
صید حقّ است او، گرفتار تو نیست[۵]

گنده‌خواری و کهنه‌بینی بهرهٔ کسانی است که از دیدن نعمت حق کور و از رؤیت جمال حضرت حق دور هستند و کسانی که صید دام حق شده‌اند، نه کهنه می‌بینند و نه کهنه می‌خرند.

۲) از مجموعهٔ اقوال و احوال عارفان برمی‌آید که ایشان برای انسان دو گونه "عید" قائل بوده‌اند:

عید اوّل هنگامی است که آدمی خود را برای "قربانی شدن" آماده می‌کند. "قربان" شدن عین عید قربان اوست.

عید دوّم هنگامی است که آدمی، تلخکام از ناکامی‌های فراق، چشم به راه صبح کامیابی و وصال باشد، فرارسیدن بامداد وصل در رسیدن عید اوست.

---

۴) شرح داود قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، تهران: چاپ سنگی ۱۲۹۹ هق، ص ۲۳.
۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۸۱۰ - ۸۱۲.

از مثنوی و دیوان کبیر معلوم می‌شود که از نظر مولوی "عید" متضمن معنای اوّل (یعنی قربانی شدن) است:

دشمن خویشیم و یارِ آنکه ما را می‌کُشد
غرق دریاییم و ما را موج دریا می‌کشد
زان چنین خندان و خوش ما جان شیرین می‌دهیم
کان ملک ما را به شهد و قند و حلوا می‌کشد[6]

تا می‌رسد بدین بیت:

خویش فربه می‌نماییم از پی قربان عید
کان قصاب عاشقان بس خوب و زیبا می‌کشد[7]

پس آن قصاب عاشقان است که قربانی می‌گیرد نه عزرائیل:

نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان
عاشقان عشق را هم عشق و سودا می‌کشد[8]

مولوی در مثنوی هم ضمن حکایت بسیار لطیف و بلندی این معنا را باز می‌گوید. خاک این داستان در دستان کیمیا اثر این عارف بزرگ به طلای ناب تبدیل شده و جلا و طراوتی خیره کننده یافته است. اگر بخواهیم به زبان امروزی سخن بگوییم خلاصهٔ داستان از این قرار است:

کارمندی از دستگاه تحت امر رئیس خود می‌گریزد و چون خبر به رئیس می‌رسد، خشمگین می‌گردد؛ پس از چندی آن کارمند عزم بازگشت به سوی

---

۶) دیوان کبیر، غزل ۷۲۸.
۷) همان.
۸) همان.

رئیس خود را می‌کند. مردم به ملامت او می‌پردازند و گوشزد می‌کنند که وی به خونِ تو تشنه است و گریختنت را جرم بزرگی دانسته است و برایت مجازات سنگینی در نظر گرفته است. اما کارمند به این ملامت‌ها و نصایح وقعی نمی‌نهد و به سوی رئیس محبوب خود بازمی‌گردد.[۹]

داستان همین است که آمد. اما پرداخت آن در مثنوی بسیار خواندنی و شنیدنی است. ما در اینجا به آن بخش از داستان می‌پردازیم که با "عید" به معنای "قربان شدن" تناسب دارد: این کارمند در برابر همهٔ آن نصایح و ملامت‌ها، مشتاقانه شیوهٔ جانبازی را اختیار می‌کند، و لذا در هر قدم، به بیان مولانا، "عیدی" به پیشواز از او می‌آید:

گفت ای یاران روان گشتم، وداع
سوی آن صدری که امیر است و مطاع
گرچه دل چون سنگ خارا می‌کند
جان من عزم بخارا می‌کند[۱۰]

و آنگاه در راه بازگشت با شادمانی و سرور می‌خواند:

غَنِّ لی یا مُنْیَتِی لَحْنَ النُّشُور
اُبرُکی یا ناقَتِی تَمَّ السُّرُور[۱۱]
ای امید و آرزویم! آهنگ رستاخیز را برایم ساز کن و
ای شتر من! بخواب که شادمانیم به اوج رسید.

و... تا بدینجا می‌رسد که:

---

۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۸۶ به بعد.
۱۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۰۴ و ۳۸۰۶.
۱۱) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۰۱.

عُدْتَ یـا عِـیدِی اِلَـیْنَا مَـرْحَبَا
نِعمَ ما رَوَّحْتَ یا ریحَ الصَّـبَا[۱۲]
ای "عید"! که به جانب من بازگشتی. خوش آمدی.
ای باد صبا! چه نسیم نیکویی می‌پراکنی و غم مرا می‌زدایی.

و آنگاه در برابر ملامتگران و ناصحان هم که از هلاکتش به دست حاکم بیم می‌دادند، می‌گوید از جان‌باختن باکی ندارم:

گفت ای ناصح خمش کن چند چند
پند کم ده زانکه بس سخت است بند
سـخت‌تر شـد بـند مـن از پـند تـو
عشـق را نشـناخت دانشـمند تـو
آن طرف کـه عشـق مـی‌افـزود دَرد
بـوحنیفه و شـافعی درسـی نکـرد
تـو مکـن تـهدید از کُشـتن کـه مـن
تشـنهٔ زارم بـه خـون خـویشتن[۱۳]

و مگر مرگ چیست جز زندگی بی دوست؟ از این زندگی رهیدن، عین زندگی است:

گر بریزد خون من آن دوست رو
پای‌کوبان جـان بـرافشـانم بـر او

۱۲) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۰۳.
۱۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۰ـ۳۸۳۳.

آزمودم مرگ مـن در زنـدگی است
چون رهم زین زندگی پایندگی است
اُقـــتُلُونی اُقـــتُلُونی یـــا ثِـــقَات
اِنَّ فـــی قـتْلی حَـیاتاً فـی حَـیات[۱۴]

وی در پاسخ به ناصحان و ردّ اندرز ایشان خود را به "مستسقیی" تشبیه می‌کند که از نوشیدن آب چاره‌ای ندارد:

گـــفت مـــن مســـتسقیم آبـم کَشـد
گرچه مـی‌دانـم کـه هـم آبـم کُشـد
هـــیچ مســـتسقی بـــنگریزد ز آب
گر دو صد بارش کند مات و خراب
گـــر بـــیاماسد مـــرا دست و شکـــم
عشق آب از من نخواهد گشت کم[۱۵]

و با این استدلال‌ها از ریخته شدن خون خویش استقبال می‌کند:

گـــر بـــریزد خـــونم آن روح‌الامـــین
جرعه‌جرعه خون خورم همچون زمین
چون زمین و چون جنین خونخواره‌ام
تـا کـه عـاشق گشـته‌ام ایـن کـاره‌ام[۱۶]

و از اینکه از خشم حاکم گریخته است اظهار پشیمانی می‌کند:

---

۱۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۷ـ۳۸۳۹. (معنای بیت: "ای یاران معتمد مرا به قتل برسانید و از کشته شدن مهراسانید، چه با جان باختن، زندگی مضاعف نصیب من می‌شود.")
۱۵) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۸۳ ـ ۳۸۸۵.
۱۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۹۰ و ۳۸۹۱.

من پشیمانم که مکر انگیختم
از مُراد خشم او بگـریختم[۱۷]

می‌گوید من خود را فربه کرده‌ام تا او مرا لایق کشتن بداند. او به منزلهٔ عید قربان است و من باید به محض رسیدن به او، قربانی شوم همچنانکه گاوان را در این روز قربانی می‌کنند: و خوردن و خفتن‌شان هم، کسب آمادگی برای قـربانی شدن در روز عید است.

گو بِران بر جان مستم خشم خویش
عیدِ قربان اوست و عاشق گاومیش
گاو اگر خُسپد و گر چیزی خورد
بـهر عـید و ذبـح او مـی‌پرورد[۱۸]

□□□

یا کِرامی اِذْبَـحُوا هَـذا البَـقَرْ
اِنْ اَرَدْتُم حَشْرَ اَرْواحِ النَّظَر[۱۹]

در ادامهٔ این مطلب است که مولانا ابیات بلند و درخشانی را از زبان این کارمند عاشق بیان می‌کند:

از جَـمادی مـردم و نـامی شـدم
وز نَـما مُـردم بـه حـیوان بـر زدم
مـردم از حـیوانـی و آدم شـدم
پس چه ترسم کی ز مردن کَم شدم

---

۱۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۳.

۱۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۴ و ۳۸۹۵.

۱۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۹۹. معنای بیت: ای یاران گرامی! اگر خواستار رستاخیز ارواحید، این گاو را (یعنی بدن را) سر ببرید.

حـــملهٔ دیگــر بــمیرم از بشــر
تــا بـرآرم از مـلائک پـرّ و سـر
وز ملک هم بـایدم جَسـتن ز جـو
کُــلُّ شَــیءٍ هـالِکٌ اِلّا وَجْـهَهُ[۲۰]
بـار دیگـر از مـلک قـربان شـوم
آنــچه انـدر وهـم نـاید آن شـوم
پس عدم گردم عدم، چون ارغنون
گویدم که اِنّـا الیـه رَاجِـعُون[۲۱،۲۲]

این ابیات سخت مشهورند و تا اینجا راکم و بیش شنیده و خوانده‌ایم، اما دنبالهٔ آن نیز خالی از لطف نیست و مقصود مولوی را بهتر و روشن‌تر می‌رساند:

مــرگ دان آنک اتّــفاقِ اُمّت است
کاب حیوانی نهان در ظـلمت است
همچو نیلوفر بـرو زیـن طَـرْف جـو
همچو مستسقی حریص و مرگ جـو
مرگ او آب است و او جویای آب
می‌خورد "واللّهُ اَعْـلَمْ بـالصَّواب"[۲۳]
ای فســـرده عــاشق نــنگین نــمد
کـو ز بـیم جـان ز جـانان مـی‌رمد

۲۰) "جز ذات خداوند، همهٔ اشیاء فانی‌اند و نابود می‌شوند." این عبارت از آیهٔ ۸۸ سورهٔ قصص گرفته شده است.
۲۱) "ما به سوی خداوند بازمی‌گردیم." برگرفته از آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره.
۲۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۰-۳۹۰۵.
۲۳) "و خداوند به حقیقت داناتر است."

سوی تیغ عشقش ای ننگ زنان
صد هزاران جان نِگر دَستک‌زنان
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز
آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود
محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
زین سپس نه کم شود نه بَد لِقا[۲۴]

چنین است که عارف بزرگی چون مولوی، "عید" را "عید قربان" می‌داند و فربه شدن برای آن روز را توصیه می‌کند.

بنابراین، آنهایی که خودِ کاذب را از خودِ صادق فرق نمی‌نهند و فربه‌شدن یکی را از دیگری بازنمی‌شناسند، آنهایی که تدارک قربانی کردن خود را ندیده‌اند، عیدی در انتظارشان نیست. دیگران عید می‌کنند، اما برای آنها کهنگی بر کهنگی انباشته می‌شود.

۳) عارفان بزرگ ما ـ نظیر مولوی ـ معتقدند که قربانی شدن، چیزی نیست جز کنار زدن حجاب و دریدن پرده‌ای که خود کاذب بر خود راستین ما افکنده و مانع شکفتنش شده است، از اینجا می‌توان فهمید که عید قربان و عید فطر به یک معنا هستند. "فطر" در لغت به معنای "روییدن" و "شکافتن" است. و "قربانی کردن" خود هم، جز دریدن پردهٔ پندار و فناکردن خود برای تقرّب به بارگاه الهی چیزی نیست. و چنانکه می‌بینیم در واژهٔ قربانی، "قرب" هم مستتر است و از پیامبر(ص) آمده است که:

---

۲۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۶-۳۹۱۳.

الصَّلوةُ قُربانُ کُلِّ تَقِی.[۲۵]
نماز قربانی هر پارسایی است.

پس انسان پارسا هم خود را به منزلهٔ قربانی تقدیم معبود می‌کند و هم با این قربانی اسباب تقرّب خود را فراهم می‌سازد.

طیّ این طریق برای همه به سهولت ممکن نمی‌شود. از این رو، سالکان را بر دو دسته تقسیم کرده‌اند: پاره‌ای، زمین ناکنده آب برایشان می‌جوشد و گروهی باید با مشقت و تعب و رنج فراوان زمین را حفر کنند تا اندك آبی نصیبشان گردد.

گروه نخست همیشه در "عید قربان" و "عید فطر" به سر می‌برند. بر سر خوان مهمانی خداوند نشسته‌اند و خداوند چندان بر آنها نعمت می‌ریزد که دیگران را نیز به مهمانی فرا می‌خوانند. این مقام "مجذوبان" است که با عنایت بی‌دریغ خداوند و بدون زحمتی به "ماء معَین" رسیده‌اند:

گر رسد جذبهٔ خدا ماء معین
چاه ناکنده بجوشد از زمین[۲۶]

اما گروه دوم باید این راه طولانی را با زحمت فراوان طی کنند. از سنگلاخ‌ها و درشتی‌ها و تاریکی‌ها و گریوه‌ها بگذرند، بارها عزمشان سست شود و نومیدی بر جانشان چیره گردد. گاه نشانه‌های نیمه‌روشنی از مقصود را بیابند و گاه تاریکی‌ها دیدشان را محدود سازد. سال‌ها در شب دیجور و در آرزوی صبح وصال به سر برند. تیرگی‌های ملال‌آور و ملالت‌های جانفرسا و قبض‌های بسط کُش چندان روح آنها را دستخوش تردید کند که یأس تلخ بر

۲۵) نهج الفصاحه، حدیث ۱۸۷۸.
۲۶) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵.

آنها چیره شود و دوباره از جا برخیزند، تا نهایتاً خورشید را در آغوش کشند. این معنا منحصر به آدمیان عامی نیست، عارفان بزرگ و اولیاء الهی هم گهگاه این قبیل احوال را از سر می‌گذرانند.

حافظ از جمله کسانی است که در ادوار مختلف عمر خود این احوال را تجربه کرده است و به همین دلیل اشعار او همه از یک حال و یک عالم حکایت نمی‌کند.

پیداست که حافظ ابتدا دل به دلبری سپرده و فداکاری‌هایی کرده و محرومیت‌هایی کشیده و در انتظار کام‌بخشی اوست و در عین بی‌نصیبی رشتهٔ محبت را پاره نکرده است:

بر نیامد از تمنّای لبت کامم هنوز
بر امید جام لعلت دُردی آشامم هنوز
روز اول رفت دینم در سر زلفین تو
تا چه خواهد شد در این سودا سرانجامم هنوز
ساقیا یک جرعه‌ای زان آب آتشگون که من
در میان پختگان عشق او خامم هنوز[۲۷]

نمی‌داند بالاخره کارش به کجا خواهد رسید. نه پاداشی گرفته و نه حتّی آرامی یافته است:

ای که گفتی جان بده تا باشدت آرام جان
جان به غم‌هایش سپردم نیست آرامم هنوزم[۲۸]

انتظارها و آرزوهایی دارد. تصوّر اینکه شخصی (خصوصاً سالک نوکاری)

---

۲۷) دیوان حافظ.
۲۸) همان.

محبوبی را بپرستد، به درگاهش سجده برد و زندگی و لذّت‌های آن را در پیشگاهش قربانی کند و هیچ لطفی از او نبیند و دلگیر و گله‌مند نشود قدری مشکل است. به همین جهت حافظ پس از عشق‌ورزی‌ها و ناکامی‌های اوّلیه لب به شکوه و گلایه می‌گشاید، گلایه‌هایی که گاه با خجلت و تردید توأم می‌شود:[۲۹]

دارم از زلف سیاهش گله چندان که مپرس
که چنان زو شده‌ام بی‌سر و سامان که مپرس
کس به امید وفا ترک دل و دین مکناد
که چنانم من از این کرده پشیمان که مپرس[۳۰]

در جای دیگر همین حافظ از گله‌مندی خود، شرمنده و گله‌مند می‌شود:

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
آه اگر خرقهٔ پشمین به گرو نستانند...

---

۲۹) همین معنا در سرتاسر غزل زیر بازتاب یافته است:

جانا تو را که گفت که احوال ما مپرس / بیگانه گرد و قصهٔ هیچ آشنا مپرس
زانجا که لطف شامل و خُلق کریم تست / جرم گذشته عفو کن و ماجرا مپرس
من ذوق سوز عشق تو دانم نه مدّعی / از شمع پرس قصّه، ز باد صبا مپرس
هیچ آگهی ز عالم درویشیش نبود / آن کس که با تو گفت که درویش را مپرس
از دلق‌پوش صومعه نقد طلب مجوی / یعنی ز مفلسان خبر کیمیا مپرس
در دفتر طبیب خرد، باب عشق نیست / ای دل به درد خو کن و نام دوا مپرس
نقش حقوق صحبت و اخلاص بندگی / از لوح سینه محو کن و نام ما مپرس
ما قصهٔ سکندر و دارا نخوانده‌ایم / از ما بجز حکایت مهر و وفا مپرس

حافظ رسید موسم گل، معرفت مگوی
دریاب نقد وقت و ز چون و چرا مپرس

این غزل در نسخهٔ مصحّح علامه قزوینی ـ دکتر غنی ضبط نشده است و ما آن را از نسخهٔ انجوی نقل کردیم.

۳۰) دیوان حافظ.

لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ
عشقبازان چنین، مستحق هجرانند[۳۱]

و در جایی دیگر گلهٔ خود را با سپاسگزاری همراه می‌کند و همچنان ناکامی و بی‌پناهی و سوختگی و تیرگی و سرگردانی و محرومی و از یاد رفتگی خود را بصراحت بازمی‌گوید و ملالت خود را آشکار می‌کند:

زان یار دلنوازم شکری است با شکایت
گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
بی مزد بود و منّت هر خدمتی که کردم
یا رب مباد کس را مخدوم بی عنایت
رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس
گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا
سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت[۳۲]

در ادامهٔ همین غزل است که حافظ سرانجام مشکل اصلی خود را بی پرده بیان می‌کند و از "راه بی نهایت" و گم گشتنِ "راه مقصود" و روانه بودن به دنبال "کوکب هدایت" سخن می‌گوید.

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

---

۳۱) دیوان حافظ.
۳۲) دیوان حافظ.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت[۳۳]

این سخنان یادآور آن مصراع مشهور حافظ است که: "شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل". حافظ باید بارها این هول و وحشت و تیرگی و به گرداب‌افتادگی و دریا و بیابان و شب و تاریکی را آزموده باشد. در میان این تاریکی‌هاست که حافظ به دو چیز پناه می‌برد یکی عبادت و دیگری عشق (رندی).

مرا در این ظلمات آنکه رهنمایی کرد
نیاز نیم شبی بود و گریهٔ سحری[۳۴]

این از یک طرف و از طرف دیگر در همین غزل می‌گوید:

چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و وصف بی‌خبری
طریق عشق طریقی عجب خطرناک است
نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری[۳۵]

در باب سلوک عبادی، خدمت پیران و مشایخ را شرط می‌داند:

کلید گنجِ سعادت قبول اهل دل است
مباد آن‌که در این نکته شک و ریب کند

---

۳۳) دیوان حافظ.
۳۴) دیوان حافظ.
۳۵) منبع پیشین، بیت ۱۳.

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد
که چند سال به جان خدمت شعیب کند[۳۶]

از این رو، موسی‌وار کمر به خدمت شعیب‌ها می‌بندد و به تدریج راه به روشنایی می‌برد. گرچه در این طریق هم طالب "شیخی است که خانقاه ندارد" و "در این صوفی‌وشان دردی" نمی‌بیند، لکن در باب عشق درمی‌یابد که همه چیز به عنایت و اقبال و هدایت محبوب بستگی دارد و جهد، حاصل چندانی ندارد:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری است که موقوف هدایت باشد[۳۷]

□□□

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است
آن به که کار خود به عنایت رها کنند[۳۸]

حافظ نهایتاً به رندی می‌رسد که نقطهٔ مقابل زهد و صوفی‌وشی است لکن به تجربه درمی‌یابد که آفتاب جمال محبوب، همیشه در تابیدن نیست و غروب‌ها و خسوف‌های موقت آن را فرامی‌گیرد و دچار قبض و بسط می‌شود. و همین شیدائی دیوانگی می‌آورد.

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو ببست

---

۳۶) دیوان حافظ.
۳۷) دیوان حافظ.
۳۸) دیوان حافظ.

لذا از این پس گله‌هایش توأم با واقع‌بینی است:

دل از من برد و روی از من نهان کرد
خدا را با که این بازی توان کرد
شب تنهائیم در قصد جان بود
خیالش لطف‌های بیکران کرد
چرا چون لاله خونین دل نباشم
که ما با نرگس او سرگران کرد [۳۹]

تا بدینجا می‌رسد که:

میان مهربانان کی توان گفت
که یار ما چنین گفت و چنان کرد [۴۰]

می‌فهمد که آن "یار مهربان" با همهٔ مهربانان فرق دارد و "بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد" و "ز ماهرویان این کار کمتر آید".

مولوی نیز در داستان بازرگان و طوطی سخنانی دارد با همین مضمون. طوطی از بازرگان می‌خواهد سلامش را به طوطیان هندوستان برساند و بگوید:

کان فلان طوطی که مشتاق شماست
از قضای آسمان در حبس ماست [۴۱]

آنگاه خود مولوی به یاد می‌آورد که جان او نیز ـ همچون آن طوطی ـ محبوس این عالم است و مشتاق آن یار و دیار. پس خطاب به یاران به منزل رسیده‌اش

---

۳۹) دیوان حافظ.
۴۰) همان منبع، بیت هفتم.
۴۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۵۶.

می‌گوید:

ای حـــریفانِ بتِ مــوزونِ خــود
من قدح‌ها می‌خورم پر خون خود[۴۲]

و وفای عهدشان را یادآور می‌شود:

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو
وعده‌های آن لب چون قند کـو[۴۳]

و عاشقانه می‌نالد:

گــر فـراق بـنده از بـد بـندگی است
چون تو با بَد بَد کنی پس فرق چیست
ای بدی که تو کنی در خشم و جـنگ
بـــاطرب‌تر از سـماع و بـانگ چـنگ
ای جـــفای تـــو ز دولت خـــوب‌تر
وانـــتقام تـــو ز جـــان مـــحبوب‌تر[۴۴]

و جور محبوب را عین حلاوت می‌داند:

از حلاوت‌ها که دارد جورِ تـو
وز لطافت کس نیابد غور تو[۴۵]

این قبض و بسط‌ها و شیدائی‌ها و دوری و نزدیکی‌ها گاه دامان پیامبران را نیز

۴۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۶۳.
۴۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵٦٦.
۴۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵٦۷-۱۵٦۹.
۴۵) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۷۱.

می‌گیرد. این امر از نکته‌های بسیار مهم و ارزشمند مربوط به سلوک معنوی و ارتباط با درگاه الوهی است که در قرآن صریحاً به آن اشاره شده است و از "خطرناک" بودن مسیر ـ به تعبیری که از حافظ آوردیم ـ خبر می‌دهد. در سورهٔ یوسف آمده است که:

حَتّٰى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا.[۴۶]

مفاد آیه آن است که آمدن نصرت الهی، و وعده‌هایی که خداوند به پیامبران داده بود، آن‌قدر دیر شد که پیامبران از رسیدنِ نصرت الهی ناامید شدند و در این گمان افتادند که نکند آن وعده‌ها پنداری بیش نبوده و چه بسا از القائات شیطان بوده است.

واژهٔ "کذبوا" در این آیه دوگونه قرائت شده است[۴۷]: برخی معتقدند که آن را باید به تشدید حرف دوم خواند، چنانکه مولوی آورده است:

حتّی اذا ما استیأَسَ الرُسُلُ بگو
تا به‌ظَنُّوا اَنَّهُم قَدْ کُذِّبُوا
این قرائت خوان، که تخفیف کَذِب
این بود که خویش بیند مُحتجِب
در گمان افتاد جان انبیا
ز اتّفاق مُنکِریِّ اشقیا[۴۸]

مولوی در تفسیر معنای آن آیه می‌گوید که کار به جایی انجامید که پیروان

---

۴۶) سورهٔ یوسف، آیه ۱۱۰.
۴۷) کَذِبَ (به تخفیف حرف دوم): دروغ گفت. کُذِبَ: خبر دروغ به او داده شد. کَذَّبَ (به تشدید حرف دوم): دیگری را به دروغگویی متّهم کرد. کُذِّبَ: به دروغگویی منسوب و متهم شد
۴۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۳۳ـ۲۰۳۵.

گمان کردند که گویا به آنان وعدهٔ دروغ داده شده است. (مولوی آن واژه را "کُذِّبوا" می‌خواند، یعنی به تشدید حرف دوم.) امّا در روایات شیعه آمده است که "کذبوا" را باید با تخفیف حرف دوّم خواند. در این صورت برای آن آیه دو معنای محتمل می‌توان قائل شد: مطابق رأی بیشتر مفسران معنای آیهٔ مورد بحث این است که پیامبران بطور قطع و یقین دریافتند که امت‌هایشان از تکذیب آنها دست برنخواهند داشت و دیگر به آنها ایمان نخواهند آورد. (توجه شود که "ظنّ" گاهی در معنای "یقین" نیز استعمال می‌شود.)

معنای دوم، همان معنایی است که "عیاشی" از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است و مرحوم "فیض" نیز در تفسیر خود آورده است؛ مطابق این معنی خداوند برای لحظه‌ای پیامبران را به حالِ خود وانهاد (و کلهُم الی انفُسِهم طرفة عَینٍ) و پیامبران گمان کردند که شیاطین به شکل فرشته نزد آنها متمثّل شده‌اند و به آنان به دروغ وعدهٔ نصرت الهی داده‌اند.[۴۹] در سورهٔ انبیاء همین مفهوم به نحو مشخص‌تری (با ذکر نام پیامبری خاص) آمده است که می‌تواند مؤیّد این نظر باشد:

> وَذَاالنُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغٰضِباً فَظَنَّ أَن لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمٰتِ اَن لاَ إِلٰهَ إِلَّا اَنتَ سُبْحٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظّٰلِمِينَ فَاسْتَجَبْنٰا لَهُ و نَجَّيْنٰهُ مِنَ الْغَمِّ وَ كَذٰلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ.[۵۰]
>
> یونس خشم گرفت و آنها را ترک گفت و گمان کرد که ما او را در سختی و تنگنا نخواهیم افکند و [پس از گرفتار شدن] در تاریکی‌های [شکم ماهی و دریا و شب] ندا داد خدایی جز تو نیست، پاک و منزّه هستی و من از ستمکارانم. پس ما پاسخش گفتیم و از غم و اندوه نجاتش دادیم و به

---

۴۹) تفسیر صافی، ملامحسن فیض کاشانی، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، جزء ثالث، ص ۵۴ و ۵۵.

۵۰) سورهٔ انبیاء، آیات ۸۷ و ۸۸.

همین‌گونه مؤمنان را نجات می‌دهیم.

همهٔ سخن این است که یونس از چه کسی خشمگین بود؟ در تفاسیر دوگونه پاسخ داده‌اند: برخی معتقدند از قوم خود خشمگین بود؛ و برخی معتقدند که او از خداوند، ناراضی بود.

در روایتی از پیامبر(ص) و روایت دیگری از امام صادق(ع) آمده است که خداوند لحظه‌ای یونس را به خودش وانهاد و لذا موقّتاً چنان حالت خشم و یأسی بر او غالب شد لکن به سرعت توبه کرد و به حالت نخست بازگشت.[51] خداوند دربارهٔ مؤمنان فرموده است:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرتَابُوا.[52]

مؤمنان کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان دارند و در ایمان خود تردید نمی‌کنند.

امّا همین صفت (عدم تردید در ایمان) گاه زائل می‌شود یا کمرنگ می‌گردد، مانند واقعهٔ جنگ احزاب که چون وعدهٔ نصرت الهی به تأخیر افتاد، برخی از مؤمنان دچار دودلی و تردید شدند:

وَ تَظُنُّونَ بِاللّٰهِ الظُّنُونَا هُنالِكَ ابتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلزِلُوا زِلْزَالاً شديداً.[53]

[به وعدهٔ نصر الهی] در گمان‌های مختلف افتادید، اینجا بود که مؤمنان آزمایش شدند [و ایمان برخی از آنها] سخت متزلزل شد.

این شواهد و مثال‌ها همه گواه آن است که گاه تأخیر در اجابت دعاها و

۵۱) تفسیر صافی، ج ۳، ص ۳۵۲.
۵۲) سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۵.
۵۳) سورهٔ احزاب، آیهٔ ۱۰-۱۱.

وعده‌ها و پاداش‌ها و توقع‌ها، و تراکم ظلمت‌ها و حیرت‌ها و قبض‌ها راهزن سالکان طریق می‌شود و علاوه بر مبتدیان، منتهیان و اولیاء حق و حتّی پیامبران را نیز تهدید می‌کند. از همین روست که سالک، بی هدایت و اعانت خداوند راه به جایی نمی‌برد. و به قول حافظ صد باد صبا در اینجا در پیچ و تاب‌اند و به گرد خود می‌گردند و راه به جایی نمی‌برند.

صد باد صبا اینجا با سلسله می‌رقصند
این است حریف ای دل تا باد نپیمایی[۵۴]

و لذا تکیه بر خود و رأی خود عین کفر و ضلالت است:

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست
کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی[۵۵]

و به قول مولانا:

هِل سباحت را رها کن کبر و کین
نیست جیحون نیست جو دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی پناه
در رباید هفت دریا را چو کاه[۵٦]

باری، همین حافظ شیدا و سرگشته و دچار قبض و بسط و افتاده در گرداب حیرت و ظلمت، عاقبت روز هجرانش به سرآمد و شب فراقش به پایان رسید و در سایهٔ حضرت محبوب از پریشانی به جمعیت خاطر رسید:

---

۵۴) دیوان حافظ.
۵۵) همان منبع، بیت دهم.
۵٦) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴.

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد
زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد
آن همه ناز و تنعم که خزان می‌فرمود
عاقبت در قدم باد بهار آخر شد
شکر ایزد که به اقبال کُله گوشهٔ گل
نخوت باد دی و شوکت خار آخر شد
صبح امید که بُد معتکف پردهٔ غیب
گو برون آی که کار شب تار آخر شد
آن پریشانی شب‌های دراز و غم دل
همه در سایهٔ گیسوی نگار آخر شد[57]

در چنین مرتبه و منزلی است که می‌توان گفت عید او حقیقتاً محقّق شده است. این شیرینی پس از مرارت و این روشنی پس از ظلمت است که عید را عید می‌کند. به قول مولانا:

لیک شیرینیّ و لذّات مقرّ
هست بر اندازهٔ رنج سفر[58]

کسی که نه رنجی برده نه انتظاری کشیده و نه خود را برای قربان شدن آماده کرده است چه حقّ دم زدن از عید دارد. با اینهمه، باید دانست عید پایان راه نیست. "عارفان هر دمی دو عید کنند."

۵۷) دیوان حافظ.

۵۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۵۶.

عارفان گفته‌اند راه‌هایی که به خداوند منتهی می‌شود به عدد آفریدگان یا نَفَس‌های آفریدگان است،[۵۹] و لذا هر کس باید اولاً خود و راه خود را به روشنی بشناسد و عنایت‌ها و اشارت‌هایی را که به او می‌شود و عتاب‌ها و ناملایمت‌هایی را که می‌بیند، به نیکی دریابد و ثانیاً گذشتن از یک مرحله و رسیدن به مرحلهٔ بعد را عید بداند. و چنین است که می‌فهمد که عیدها بی‌شمارند.

این عیدها به منزلهٔ خندهٔ نمکین خداوندانند. یعنی "لطف به عتاب آلوده"، که هم دل را شاد می‌کنند و هم درد را افزون‌تر می‌نمایند.

نگار من چو درآید به خندهٔ نمکین
نمک زیاده کند بر جراحت ریشان
چه بودی ار سر زلفش به دستم افتادی
چو آستین کریمان به دست درویشان[۶۰]

خداوند را می‌خوانیم که به کرم خود از ما درویشان پذیرایی کند و درهای رحمتش را به رویمان بگشاید و روزگارمان را در طاعت و خدمتش سپری گرداند و توفیق مجاهدت با نفس و شفقت بر خلق عطایمان فرماید.

والسلام

۵۹) الطُرُقُ اِلَی اللهِ بِعَدَدِ اَنْفَاسِ الْخَلائِقْ. این عبارت مشهور در کتب روایی معتبر ضبط نشده است ولی بعضی منابع نظیر جامع‌الاسرار، (شیخ آملی، ص ۹۵) آن را به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند.
۶۰) سعدی.

شمس و مولانا*

خنک آن قماربازی که بباخت آنچه بودش
بنماند هیچش الّا هوس قمار دیگر[1]

این شعر آئینهٔ تمام‌نمای احوال جلال‌الدین رومی پس از ملاقات با شمس تبریزی است. شمس تبریزی مولوی را به یک قمار دعوت کرد، قماری که در آن امیدِ بُردن و پیروز شدن نبود. و مولوی با کمال میل این قمار را پذیرفت. پا در آن نهاد و از قضا پیروز از آن بیرون آمد. و پس از آن بود که آرزو می‌کرد ای کاش یک بار دیگر هم مجال می‌یافت که دست به چنان قماری بزند. مولوی انسانی خوش‌اقبال و بختیار بود. بخت نصیب او شد که با شمس دیدار کرد. و

---

* مقاله برای کنفرانس زندگی و آراء مولانا، دانشگاه سلجوق، قونیه، دسامبر ۱۹۹۵. (نوشته شده در کانادا)

۱) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

بخت نصیب او شد که در قمار زندگی و عشق، برنده شد و اینک به‌منزلهٔ معلّم عشق و سرحلقهٔ عشّاق، نام او همه‌جا هست و کارنامهٔ او، مایهٔ فخر و مباهات عاشقان و عارفان است. او هم مثل همهٔ عاشقان، فراق و وصال داشت. عمری طالب دیدار بود. و پس از آنکه کامروا شد، و همنشین معشوق گشت، این کامروایی دیری نپایید و دوران تلخ و طولانی فراق آغاز گردید. وی ابتدا باور نمی‌کرد که شمس او غروب کرده است. روزها به مدرسه می‌آمد، همان‌جا که نخستین بار محبوب و معلم خود را یافته بود، و گرد مدرسه می‌گشت و از سر عشق و اندوه این رباعی را می‌خواند و تکرار می‌کرد و ناباورانه با خود و با دیگران می‌گفت:

که گفت که آن زندهٔ جاوید بمرد
کـه گـفت کـه آفـتاب امـید بـمرد؟
آن دشـمن خـورشید بـرآمـد بـر بـام
دو چشم ببست و گفت خورشید بمرد[۲]

باور نمی‌کرد که شمس را برای همیشه از دست داده باشد. هر کس نزد او می‌آمد و خبری ـ ولو به دروغ ـ از شمس به او می‌داد، هدیه‌ها نثار او می‌کرد. رفته‌رفته آن شمس غروب کرده، از گریبان وجود مولوی طلوع مجدّد کرد، و او خود شمسی دیگر شد و روزی و روزگاری نو را آغاز نهاد.

از این پس، خاطره‌ها و رؤیاهای ایام پیشین، او را تازه و زنده می‌داشت، یاد آن روزها که در خلوت با شمس نشسته بود و در بر اغیار بسته بود و طرح زندگی تازهٔ خود را ریخته بود. یاد آن روزهای شیرین، که ترش‌رویی‌ها و طعن‌ها و تلخی‌های ملامتگران را به‌جان می‌خرید و در مقابلِ سیلِ سرکهٔ آنان خروارها

---

۲) زندگانی مولانا جلال‌الدین، بدیع‌الزّمان فروزانفر، ص ۷۹.

قند می‌ریخت، تا عالم پر از سکنجبین شود، و خوشدل بود که نوح‌وار عمل می‌کند:

چون که سرکه سرکگی افزون کند
پس شکر را واجب افزونی بود
نوح نهصد سال دعوت می‌نمود
دم به دم انکار قومش می‌فزود
قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند
نوح را دریا فزون می‌ریخت قند...[۳]

یک چند بدان امید بود که مگر نشانی از شمس بیابد و او را بازگرداند. مریدان را ترغیب می‌کرد که:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را
به من آورید آخر صنم گریزپا را
به ترانه‌های شیرین به بهانه‌های زرین
بکشید سوی خانه مه خوب خوش لقا را
وگر او به وعده گوید که دم دگر بیایم
همه وعده مکر باشد بفریبد او شما را
دم سخت گرم دارد که به جادوی و افسون
بزند گره بر آب او و ببندد او هوا را
به مبارکیّ و شادی چو نگار من درآید
بنشین نظاره می‌کن تو عجائب خدا را[۴]

---

۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۷ و ۱۰ و ۲۰.
۴) دیوان کبیر، غزل ۱۶۳.

وگاه در خلوت، او را نزد خود مجسّم و حاضر می‌دید و آنچه ستایش و ثنا بود نثار او می‌کرد، مگر اندکی از تاب و التهاب درون خود بکاهد:

یار مرا غار مرا عشق جگرخوار مرا
یار توی غار توی خواجه نگه‌دار مرا
نوح توی روح توی فاتح و مفتوح توی
سینهٔ مشروح توی بر در اسرار مرا
نور توی سور توی دولت منصور توی
مرغ کُهِ طور توی خسته به منقار مرا
روز توی روزه توی حاصل دریوزه توی
آب توی کوزه توی آب ده این بار مرا
حجرهٔ خورشید توی، خانهٔ ناهید توی
روضهٔ امید توی، راه ده ای یار مرا
قطره توی، بحر توی، لطف توی، قهر توی
قند توی، زهر توی، بیش میازار مرا
دانه توی دام توی باده توی جام توی
پخته توی خام توی خام بمگذار مرا[5]

وگاه تصویرهای روشن و بلیغ از شمس به دست می‌داد و عمق تأثیر او را در جان خود بیان می‌کرد، او را "پیغمبر عشق" می‌خواند، او را چون سیلی می‌دید که در خرمن درویشی چون او افتاده و همه هستی‌اش را به دست فنا سپرده است:

این نیمه‌شبان کیست چو مهتاب رسیده؟
پیغمبر عشق است و ز محراب رسیده

---

۵) دیوان کبیر، غزل ۳۷.

این کیست چنین غلغله در شهر فکنده؟
بر خرمن درویش چو سیلاب رسیده؟
یک دسته کلید است به زیر بغل عشق
از بهر گشائیدن ابواب رسیده[۶]

وگاه چون عاشقی دلبرده، از درد فراق می‌نالید و از دل پرخون و رخ زرد خود با معشوق حکایت می‌کرد و صادقانه هر هدیه‌ای را که از او برده بود در پای "خیالش" قربانی می‌کرد و بی پروا می‌گفت که چون آهویی بر بام‌ها می‌رود و در چاله‌ها و دام‌ها می‌افتد مگر نشانی از او بجوید ولی نمی‌جوید. و بدین‌سان چندی را با خیال معشوق، سپری کرد:

دل من رای تو دارد سر سودای تو دارد
رخ فرسودهٔ زردم غم صفرای تو دارد
ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم
که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد
به دو صد بام برآیم به دو صد دام درآیم
چه کنم آهوی جانم سر صحرای تو دارد
اگرم در نگشایی ز ره بام برآیم
که زهی جان لطیفی که تماشای تو دارد[۷]

وگاه که از ملامت خلق دلتنگ می‌شد و تمتّعات و تعلّقات دنیوی او را به جانب خود می‌کشید، و از هر گوشه‌ای، شیطانی چشمکی به دلبری می‌زد مگر او را

۶) دیوان کبیر، غزل ۲۳۳۶.
۷) دیوان کبیر، غزل ۷۵۹.

مفتون و افسون کند، دلیرانه و سیردلانه در مقابل آن افسونگران می‌ایستاد و به شکرانه آن شیرینی که از مصاحبت آن محبوب نخستین در کام جانش نشسته بود، بر سینهٔ همهٔ آنها دستِ رد می‌زد و وفاداری و پایمردی و ثابت‌قدمی و معشوق‌شناسی و رقیب‌رانی خود را چنین با شمس درمیان می‌نهاد:

همه را بیازمودم ز تو خوشترم نیامد
چو فرو شدم به دریا چو تو گوهرم نیامد
سرِ خنب‌ها گشودم ز هزار خم چشیدم
چو شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد
چه عجب که در دل من گل و یاسمن بخندد
که سمن‌بری لطیفی چو تو در برم نیامد
ز پیَت مراد خود را دو سه روز ترک گفتم
چه مراد ماند از آن پس که میسّرم نیامد[8]

و گاه که از داغ فراق جانش به طاقت می‌آمد و راهی به وصال نمی‌جست از شدّت اندوه و تلخی، شمس را مخاطب قرار می‌داد و با او بجدّ می‌گفت که:

بی‌همگان به سر شود
بی تو به سر نمی‌شود
داغ تو دارد این دلم
جای دگر نمی‌شود
بی تو نه زندگی خوشم
بی تو نه مردگی خوشم
سر ز غم تو چون کشم؟
بی تو به سر نمی‌شود

۸) دیوان کبیر، غزل ۷۷۰.

گر تو سری قدم شوم
گر تو کفی علم شوم
ور بروی عدم شوم
بی تو به سر نمی‌شود
گاه سوی وفا روی
گاه سوی جفا روی
آن منی کجا روی
بی تو به سر نمی‌شود...[۹]

این نجواهای عاشقانه و مریدانه و صادقانهٔ مولانا با شمس، حجم عظیمی از دیوان وی را پُر می‌کند. از لابلای این ابیات، می‌توان به راز کامیابی مولانا، و چگونگی مولوی شدنش در محضر شمس و در اثر ملاقات با او، نیز دست یافت. راز کامیابی او، ناکامی اختیاری بود. او ابتدا، چنانکه خود می‌گوید چندگاه مراد خود را ترک می‌گوید، و پس از آن هر مرادی را که می‌طلبد، رایگان و آسان به دست می‌آورد. ابتدا دلیرانه و بی هیچ امیدی به برنده‌شدن، پا در قمار آبرو و زندگی می‌نهد و سپس پیروز و سرفراز و توانگر از قمار بیرون می‌آید. همه‌چیز وی در گرو آن اقدام دلیرانه به قمار، و آمادگی برای باختن بود. همین باختن، سرچشمهٔ همه بردن‌ها بود و برای همین بود که "هوس قمار دیگر" در سر داشت و آرزو می‌کرد که ای کاش شجاعت آن قمار همچنان در وی زنده و پایدار بماند.

شمس با جلال‌الدین جز این نکرد. جامه‌های ژندهٔ او را از تن بیرون آورد، (ژنده‌هایی که جلال‌الدین، مستوری و آبرو و حشمت خود را بدان‌ها

۹) دیوان کبیر، غزل ۵۵۳.

وابسته می‌دید) و او را عریان رها کرد. آنگاه آن تنِ عریان، بی وام کردن از کسی، خود به بافتن جامه دست برد، و قبایی از اطلس بر خود پوشاند، و بر ژنده‌های پیشین نفرین و نفرت فرستاد:

تابش جان یافت دلم واشد و بشکافت دلم
اطلس نو بافت دلم دشمن این ژنده شدم
زهره بُدم، ماه شدم چرخ دوصدتاه شدم
یوسف بودم زکنون یوسف زاینده شدم[۱۰]

آن جامه‌های ژنده چه بود؟ نام، شهرت، مریدان، سِمَت شیخ‌الاسلامی، ادعای عالِم بودن، بال و پر و ساز و برگ و حشمت و ثروت، مقام افتاء، مدرس بودن،... هر یک از این زنجیرها کافی بود تا شیری یا شاهینی را برای همهٔ عمر در بند نگاه دارد. شمس به جلال‌الدین درس دیوانگی داد تا زنجیرها را پاره کند، ژنده‌ها را بدرد و به دور اندازد، تا ماه شخصیت او از پس آن ابرهای تیره، برآید و خورشیدوار، شب عالَم را روز کند. این قصه را مولانا خود به بلیغ‌ترین صورتی برای ما حکایت می‌کند:

گفت که سرمست نه‌ای رو که از این دست نه‌ای
رفتم و سرمست شدم وز طرب آکنده شدم
گفت که دیوانه نه‌ای لایق این خانه نه‌ای
رفتم و دیوانه شدم سلسله بندنده شدم
گفت که شیخیّ و سری، پیشرو و راهبری
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم
گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی
جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم

---

۱۰) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.

گفت که با بال و پری من پر و بالت ندهم
در هوس بال و پرش، بی پر و پر کنده شدم[۱۱]

شمس به مولانا هیچ وعده‌ای نداد. و هیچ آیندهٔ روشنی را برای او تصویر نکرد، و توقّع هیچ پاداشی را در او برنینگیخت. به او گفت پاداش تو همین بس که بتوانی از عهدهٔ این قمار برآیی. این خود کم نعمتی نیست که کسی بتواند دلیرانه دست از همهٔ تنعّمات بشوید و نَفْسِ عریانی و سبکی و زوال تعلّقات را بیازماید و برگزیند. او، جلال‌الدین را به "جهش در تاریکی" ترغیب کرد (به قول کیرکه گور). و آن "فلک‌پیمای چست‌خیز" جز این کاری نکرد که از ظلمت نترسد و به درون شب بجهد، امّا آن، شب نبود، آفتاب عالمتاب بود. عریانی نبود، عین مستوری و حشمت و اطلس پوشی بود. نامرادی نبود، کامیابی مطلق بود، تهیدستی نبود، توانگری ابدی بود. آتش نبود، چشمهٔ کوثر بود. و اینها همه وصف "عشق" است که مهم‌ترین دولتی بود که نصیب مولانا شد:

عشق از اول چرا خونی بود؟
تا گریزد هر که بیرونی بود
او بعکس شمع‌های آتشی است
می‌نماید آتش و جمله خوشی است[۱۲]

تجربهٔ عشقی مولانا، او را بدین وصف مهم عشق رهنمون شد که عشق لطیف آسمانی، ابتدا با چهره‌ای خونخوار خود را نشان می‌دهد، تا آنها که مرد صحنهٔ پیکار نیستند، عقب بنشینند و نام‌جویان و سیم‌جویان از کام‌گرفتن از آن

---

۱۱) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۱۲) مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۴۷۵۰ و ۳۹۲۰.

معشوق سیمگون، نومید شوند، و سپس فقط دلیران و پاکبازان، با او سودا کنند.

شمس آموخت و مولانا آزمود که عاشقی عین آزادی است، و تا کسی خواستار آزادگی نباشد، کام از عاشقی نخواهد ستاند. همین خورشید عشق بود که مولانا را پس از فراق شمس، همچنان گرم و نورپاش می‌داشت و بانگ او را جاودانه طنین‌انداز کرد که:

زهی عشق زهی عشق که ماراست خدایا
چه نغز است و چه خوب است و چه زیباست خدایا
چه گرمیم چه گرمیم از این عشق چو خورشید
چه پنهان و چه پنهان و چه پیداست خدایا[۱۳]

۱۳) دیوان کبیر، غزل ۹۵.

تأویل در مثنوی*

در مثنوی ابیاتی است که صریحاً تأویل را نهی می‌کند و ابیاتی دیگر هست که در آن مولانا خود دست به تأویل می‌گشاید. این گفتار مختصر کوششی است برای توضیح طریقهٔ جمع بین این بیاناتِ به ظاهر متناقض.

اگر از تأویل مربوط به آیات و روایات بگذریم، مولانا خود در حدود دویست و پنجاه داستان یا تمثیل بلند و کوتاه در مثوی آورده است که به معانی ورای آنها نظر داشته، گاه به تأویل این حکایات خود صریحاً اشاره کرده و گاه استخراج معانی باطنی آن را بر عهدهٔ خواننده نهاده است. برای مثال، در داستان "طوطی و بازرگان" به صراحت می‌گوید که:

قصّهٔ طوطیّ جان زین سان بود

کو کسی کو محرم مرغان بود[1]

---

* سخنرانی در انجمن حکمت، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۶۹.

۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۷۸.

معلوم می‌شود غرض از طوطی، طوطی جان است و پیام او هم ترک شهرت و اختیار خمول و گمنامی است.

زانکه آوازت تو را در بند کرد
خویشتن مرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص
مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانت برچنند
غنچه باشی کودکانت برکَنند
دانه پنهان کن بکلّی دام شو
غنچه پنهان کن گیاه بام شو[۲]

باری، از مطالعهٔ مثنوی چنین برمی‌آید که مولانا خود را با سه طرز تأویل ناصواب روبرو می‌دیده است و مخالفت او با این سه طریقه علت مخالفت او با تأویل است.

طریقهٔ اول مربوط به کسانی است که مولانا آنها را فلاسفه می‌نامد و عمدتاً این لقب را به معتزله اطلاق می‌کند. می‌گوییم "عمدتاً" بدین دلیل که در یک تقسیم‌بندی کلّی، مولوی را باید اشعری‌مسلک دانست هرچند که وی نهنگ بزرگی است که در حوضچه‌های کوچک فرق و مذاهب نمی‌گنجد، مع‌الوصف قرابت بیشتری با این نحلهٔ تاریخی در فرهنگ اسلامی دارد. این استنباط شخصی نیست بلکه تعبیرات صریح مولوی در مثنوی و حملاتش به اهل اعتزال و دفاعش از "سنّی"ها (یعنی اشعریان) این نکته را تأیید می‌کند،[۳] و هر جا از

---

۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۳۴ـ۱۸۳۷.

۳) اختلاف عقل‌ها در اصل بود

←

فیلسوفان یا متکلمان نام می‌برد منظورش همان اعتزالی‌هاست که به عقیدهٔ او، عقل فضولی و جزئی خود را در کار تفسیر شریعت می‌کنند و دست گشاده‌ای در تأویل دارند و هر چه با عقلشان منافات پیدا کند، ردّ یا تأویل می‌کنند. مولانا عقلی را که در برابر شریعت می‌ایستد و صاحب شریعت را به تناقض‌گویی یا محال‌گویی متّهم می‌دارد، "وهم" می‌خواند. و عجب اینکه خود وی تأویل‌گرانه حضرت ابراهیم(ع) را در مرتبه‌ای از مراتب تکامل به همین بلیّه مبتلا می‌دیده است. آنجایی که ابراهیم(ع) از کوکب و قمر آغاز می‌کند و به خورشید می‌رسد و بعد از آن به خدا روی می‌آورد،[۴] مولانا این سیر و عبور را سیر و عبور از مقام وهم به مقام عقل می‌بیند:

عالم وهم و خیال طمع و بیم
هست رهرو را یکی سدّی عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند
چون خلیلی را که کُه بُد شد گزند
گفت "هذا ربّی" ابراهیم راد
چونکه اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کوکب را چنین تأویل گفت
آن کسی که گوهر تأویل سُفت[۵]

طریقهٔ دوم، طریقهٔ کسانی است که زبان را درست نمی‌شناسند و چون برای

← بر وفاق سُنّیان باید شنود
برخلاف قول اهل اعتزال
که عقول از اصل دارند اعتدال... (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۵۳۹ـ۱۵۴۰)

۴) سورهٔ انعام، آیات ۷۶ـ۷۸.
۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۴۸ـ۲۶۵۱.

الفاظ معانی تنگ و خردی قائلند، به تأویل روی می‌آورند تا مجال وسیع‌تری برای فهم معنا بیابند. پس اگر تئوری تازه‌ای دربارهٔ زبان و معنا ارائه کنیم از تأویل ناصواب رسته‌ایم. مولانا در مثنوی، خود اغلب از تنگنای زبان می‌نالد،[۶] و ما را دعوت می‌کند تا با توجّه به تنگنای زبان، پس پشت عبارات را ببینیم و بخوانیم.

گروه سومی که دست به تأویل می‌زنند منشأ تأویل‌گری‌شان، گرایش‌ها و کژتابی‌های روانی است. اینان برای رهایی از انجام تکالیف سعی می‌کنند تا اوامر و نواهی خداوند را چنان تأویل کنند که بار تکلیف از شانه‌شان برداشته شود و یا سخنان را چنان معنا کنند که با هوس‌هاشان موافق افتد؛ مثلاً حضرت آدم ـ بنا بر آنچه مولانا می‌گوید ـ در برابر نهی خداوند از نزدیک شدن به شجرهٔ ممنوعه، گرفتار وسوسهٔ تأویل شد.

کای عجب نهی از پی تحریم بود
یا به تأویلی بُد و توهیم بود؟
در دلش تأویل چون ترجیح یافت
طبع در حیرت سوی گندم شتافت[۷]

بنابراین تأویل‌گری سه منشأ دارد:

---

۶) لفظ در معنی همیشه نارسان
زان پیمبر گفت قد کلَّ لسان
نطقْ اصطرلاب باشد در حساب
چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخی کین فلک زو پره‌ای است
آفتاب از آفتابش ذرّه‌ای است
(مثنوی، دفتر دوم؛ ابیات ۳۰۱۸ـ۳۰۲۰)

۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۵۳ـ۱۲۵۴.

۱ـ زبان‌شناسانه؛ یعنی به سبب درک ناقص آدمی از رابطهٔ لفظ و معنا و مدلول حقیقی الفاظ.

۲ـ روان‌شناسانه؛ یعنی برای گریز از اوامر و نواهی و تکالیف و افتادن در ورطهٔ شهوات.

۳ـ خردشناسانه؛ یعنی، به دلیل آنکه قوهٔ واهمه و عقل جزوی امری را محال و نامعقول می‌شمرد. توصیهٔ مولانا به همهٔ افراد تأویل‌گر خصوصاً گروه دوم و سوّم این است که خود را عوض نمایند نه دین را. خود را تأویل کنند نه متن را.

تازه کن ایمان نـی از گـفتِ زبـان
ای هــوا را تـازه کـرده در نـهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست
کین هوا جز قفلِ آن دروازه نیست
کــرده‌ای تأویـل حـرف بکـر را
خویش را تأویـل کـن نـه ذِکـر را
بــر هــوا تأویـل قـرآن مـی‌کنی
پست و کژ شد از تو مـعنیِ سَـنی[۸]

و امّا از نمونه‌های بارز تأویل خردشناسانه در مثنوی، تأویل آیهٔ زیر است:

وَ اِنْ مِنْ شَیءٍ اِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُم.[۹]

هیچ چیز در زمین و آسمان نیست مگر اینکه تسبیح خدا مـی‌گویند ولی شما تسبیح آنها را درنمی‌یابید.

مفسران در تفسیر تسبیح جمادات دو مشکل داشته‌اند: یکی اینکه جمادات

۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰۸۱ـ۱۰۸۴.
۹) سورهٔ اسراء، آیهٔ ۴۴.

به چه معنایی و به چه نحوی تسبیح خدا می‌گویند و دوم آنکه چرا مردم تسبیح آنها را نمی‌فهمند و آیا اولیا و انبیا نیز مخاطب فعل "لاتفقهون" هستند یا نه؟

مولوی در دفتر سوم، تأویل اهل اعتزال را در این باب یاد می‌کند و می‌گوید که اینان تسبیح جمادات را به معنی عرفی و متعارف کلمه، نامعقول و محال می‌دانند و لذا بر این باورند که چون نظر در ساختمان و خلقت این پدیده‌ها آدمی را به تسبیح خداوند وامیدارد همین امر، به منزلهٔ تسبیح گفتنِ جمادات است:

بلکه مر بیننده را دیدار آن
وقت عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد
آن دلالت همچو گفتن می‌بُوَد
این بود تأویل اهل اعتزال
وآنِ آن کس کو ندارد نور حال
چون ز حسّ بیرون نیامد آدمی
باشد از تصویر غیبی اعجمی[۱۰]

در اینجاست که مولوی شدیداً اعتراض می‌کند و می‌گوید:

چون شما سوی جمادی می‌روید
محرم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید
غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت
وسوسهٔ تأویل‌ها نربایدت

۱۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۵ـ۱۰۲۸.

چون ندارد جان تو قندیل‌ها
بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود؟
دعوی دیدن خیالِ غَیّْ بود[۱۱]

شما چون جمادید نمی‌توانید تسبیح جمادات را دریابید. خود را عوض کنید آنگاه گوشتان غلغل اجزایِ عالم را خواهد شنید و وسوسهٔ تأویل را از شما خواهد زدود.

نمونهٔ دیگر روایت:

اَبِیتُ عِنْدَ رَبّی یُطْعِمُنی و یَسْقِینی[۱۲]

است که از پیامبر آورده‌اند که فرمود:

گاه می‌شود که من شب‌ها را با خدا سپری می‌کنم و او به من خوردنی و نوشیدنی می‌دهد.

سؤال این است که نزد خدا به سر بردن و از دستِ او طعام و شراب گرفتن به چه معناست؟

چون ابیتُ عند ربّی فاش شد
یُطْعِمُ و یُسقی کنایت ز آش شد
هیچ بی تأویل این را درپذیر
تا در آید در گلو چون شهد و شیر

---

۱۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۰-۱۰۲۴.

۱۲) صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۱۸؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۳؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۲۱و۲۳؛ شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۰.

زانکه تأویـــل است واداد عـــطا
چونکه بیند آن حقیقت را خـطا[۱۳]

این ابیات در ضمن حکایت "خدو انداختن دشمن بر روی علی(ع)" آمده است و در ادامهٔ همین داستان است که مولانا می‌گوید دیده‌ها مـتفاوت‌انـد؛ بعضی‌ها پرده را می‌بینند و بعضی پشت پرده را:

آن یکـــی مـــاهی هـــمی‌بیند عـیان
وان یکـــی تـاریک مـی‌بیند جـهان
وان یکـی سـه مـاه مـی‌بیند بـه هـم
این سه کس بنشسته یک موضع نَعم[۱۴]

سه کس کنار هم نشسته‌اند. یکی از آنها یک ماه می‌بیند و دیگـری سـه ماه (یعنی ماه ماه ماه بر قیاس نور نور نور یا آب آب یا فقه فقه که در مثنوی فراوان بکار رفته‌اند) و آن دیگری هیچ نـمی‌بیند. خـلاصه آنکـه چشـم‌ها و گوش‌ها مختلف است. یکی طعام را می‌بیند و دیگری طعام طعام طعام را. یکی تسبیح را می‌شنود و دیگری تسبیح تسبیح تسبیح را و قس علیهذا. امّا کسی که نمی‌شنود و نمی‌بیند ناچار است بگوید که این نشستن نزد خـدا و خـوردن و آشامیدن، کنایه از قربِ باری است. و خوردن و نوشیدنی در کار نیست. مولانا چنانکه می‌بینیم معتقد است که باید این الفاظ را بر حقیقت مسمّا حمل کرد. و شک نیست که در این مورد متأثر از غزالی است.

یکـــی از دغــدغه‌های بـزرگ غـزالی در دو کـتاب احیاء عـلوم‌الدیـن و

---

۱۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۴۶ـ۳۷۴۸.

۱۴) همان، دفتر اول، ابیات ۳۷۵۸ - ۳۷۵۹.

مشکوةالانوار، این است که در فهم آیات و احادیث نه به راه باطنیه برود نه به راه ظاهریان. نه به گشاده‌دستی اسماعیلیان باشد نه به جمود حنبلیان. مثلاً پیامبر اسلام(ص) فرموده‌اند:

ملائک به خانه‌ای که در آن سگ باشد داخل نمی‌شوند.[۱۵]

مطابق شیوهٔ باطنیه چنین معنا می‌شود: منظور از ملائک اشراقات قدسی است و منظور از سگ، رذائل نفسانی و بالاخصّ غضب، و منظور از خانه، خانهٔ دل است. و لذا معنای حدیث این است که اشراقات قدسی نصیب دلی که آکنده از رذائل است، نمی‌گردد و یا در تفسیر آیهٔ:

اِنّی اَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ اِنَّکَ بِالْوَادِ المُقدَّسِ طُویٰ.[۱۶]

محققاً منم پروردگار تو، پس هر دو کفشت را برکَن زیرا تو در وادی مقدّس طوی هستی.

گفته‌اند منظور از "نعلین" "کونین است و در آوردن نعلین به معنی دست کشیدن از هر دو جهان است. چنین تأویلاتی به عقیدهٔ غزالی نفی حجیّت ظواهر است و پسندیده نیست. رأی غزالی این است که باید از ظاهر به باطن عبور کرد (اعتبار) و در عین حفظ ظاهر، ظاهر را باید منبّه باطن گرفت و بدین شیوه راه خود را از باطنیه جدا کرد.[۱۷] گرچه وی در جای دیگر رعایت حدّ اقتصاد میان تأویل باطنی و جمود حنبلی را کاری بغایت غامض و دقیق می‌داند که از عهده هر کس

---

۱۵) "لا تدخل الملائکة بیتاً فیه کلبٌ." (احیاء علوم‌الدین، ج ۱، کتاب‌العلم، ص ۴۹. دارالمعرفة، بیروت. مشکوةالانوار، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، الدار القومیّه ۱۹۶۴، ص ۶۰)

۱۶) سورهٔ طه، آیهٔ ۱۲.

۱۷) "ففارق الباطنیّة بهدة الدقیقة" (احیاء علوم‌الدین، ج ۱، کتاب‌العلم، ص ۴۹)

ساخته نیست.[۱۸] وی برای تفسیر آیهٔ:

اللّهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْض[۱۹]

و روایت:

اِنَّ للّه سبعین حجاباً مِنَ النُّور[۲۰]

کتاب کوچک و مهمّی پرداخته است به نام مشکوة‌الانوار و در این کتاب تئوری زبان‌شناسانه خود را در باب دلالت و معنا و حدّ تأویل بـه دست داده است. عنوان فصل اول این کتاب کوچک، چنین است: فی بیان أن النور الحقّ هو اللّه تعالی و أنّ اسم النور لغیره مجاز محضٌ لا حقیقة له (یعنی در بیان این مطلب که نور حقیقی خود خداوند است و کاربرد واژهٔ نور برای غیر خـدا، کـاربردی مجازی است نه حقیقی).

نظریهٔ غزالی به اجمال این است که معنای اسم، حقیقت مسمّاست، و برای یافتن حقیقت مسمّا، باید به عقل و فلسفه و شهود و تجربه مراجعه کرد نه بـه کاربردهای عرفی زبان. مثلاً برای آنکه بدانیم معنی کلمهٔ تسبیح چیست نباید به واژه‌نامه‌ها مراجعه کنیم بلکه باید ببینیم ماهیت و حقیقت عمل تسبیح چیست. این ماهیت، همان معنای کلمه تسبیح است و قس علیهذا. در باب نور هم باید به همین راه رفت. مردم عادی نور را نور ماه و خورشید و شمع و چراغ می‌دانند و در همان‌ها منحصر می‌کنند. ولی حقیقت نور بسی فراتر از این مصادیق است.

---

۱۸) احیاء علوم‌الدین، ج ۱، کتاب‌العلم، ص ۱۰۴.

۱۹) سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵.

۲۰) "انّ للّه سبعین الف حجابٍ من النور و ظُلْمَةٍ لَو کَشَفَها لاَحترقت سُبُحٰاتُ وَجهِه مٰا اِنْتَهیٰ الی اللّٰهِ بَصَرُهُ." (مرصاد العباد، ص ۵۷) "ان للّه سبعاً و سبعین حجاباً من نور لو کشف عن وجهِهِ لاَحتَرَقَتْ سُبُحٰاتُ وَجْهِهِ..." (الوافی، فیض، ج ۱، ص ۸۹)

حقیقت نورانیت:

ما یُبصَر بنفسه و یبصَرُ به غیره.[۲۱]

هرچه خود مرئی است و چیزهای دیگر به مدد او رؤیت می‌شوند.

اگر به این تعریف توجه کنیم آنگاه نه تنها نور چراغ و ماه بلکه خود چشم هم حقیقتاً نه مجازاً نور خواهد بود. و از آن بالاتر، عقل هم نور خواهد بود و این سلسله بالا می‌رود تا به خداوند برسد که حقیقتاً نورالانوار است،[۲۲] و بلکه به قول غزالی:

اقول و لاابالی ان اسم النور علی غیر النور الاول مجازٌ محضٌ.[۲۳]

می‌گویم و پروا نمی‌کنم که کاربرد کلمهٔ نور جز در مورد خداوند، مجاز محض است.

بقیه نور عاریتی‌اند و خداوند نور حقیقی. و لذا معنای آیهٔ "اللّه نور السّموات والارض" این نیست که خداوند در حکم نور آسمان‌ها و زمین است بلکه عین نور آسمان‌ها و زمین است و جز او نور حقیقی وجود ندارد. با این نظریّه، هم دایرهٔ معنا بنحو مضبوطی فراخ می‌شود و هم رهایی از تأویل گزاف آسان می‌گردد. و هم تأویل، بی وجه می‌شود.

مولوی، با توسّل به این نظریه است که هم تأویل بجا می‌کند و هم تأویل نابجا را فرو می‌کوبد:

اسم هر چیزی تو از دانا شنو

سرِّ رمز عَلَّم الاَسْماء شنو

۲۱) مشکوة‌الانوار، ص ۳۸.

۲۲) نیز نگاه کنید به: تفسیر المیزان، از محمدحسین طباطبائی، ذیل تفسیر آیهٔ نور.

۲۳) مشکوة‌الانوار، ص ۴۶.

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش
اسم هر چیزی بر خالق سِرش
نزد موسی نام چوبش بُد عصا
نزد خالق بود نامش اژدها
بُد عمر را نام اینجا بت‌پرست
لیک مؤمن بود نامش در الست[۲۴]

لذا وقتی خداوند نامی و واژه‌ای را به کار می‌برد، به گمان مولانا، آن را برای حقایق اشیاء به کار می‌برد و به میزانی که شیء از آن حقیقت برخوردار است مستحق آن نام است. خواه نور باشد، خواه رزق، خواه تسبیح، خواه کفر، خواه ایمان، و... و با این تئوری هم همهٔ اشیاء تسبیح‌گوی حق‌اند به حقیقت و هم همهٔ رزق‌ها، رزق‌خواران وی‌اند به حقیقت:

رزق‌ها هم رزق‌خواران وی‌اند
میوه‌ها لب خشک باران وی‌اند[۲۵]

مولوی در دفتر اول مثنوی[۲۶] نقل می‌کند که پیامبر(ص) روزی به گورستان رفته بود. وقتی بازگشت عایشه آمد و بر جامه‌های او دست می‌کشید. پیامبر(ص) پرسید: چرا چنین می‌کنی؟ گفت: آخر باران می‌بارید، ولی می‌بینم که شما خشکید. پیامبر(ص) پرسید: چه بر سر افکنده بودی؟ عایشه گفت: عبای شما را. پیامبر(ص) فرمودند: آن باران که دیدی باران غیب بود.

---

۲۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۴۱ـ۱۲۴۴.
۲۵) همان، دفتر ششم، بیت ۲۱۰۷.
۲۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۱۶ـ۲۰۳۸.

نیست آن باران از این ابر شما
هست ابری دیگر و دیگر سما
غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن الّا که بر خاصان پدید
باقیان فی لَبسٍ مِنْ خَلْقٍ جدید[۲۷]

می‌بینیم که آفتاب و آسمان و ابر و باران را عیناً و بدون تأویل می‌توان به عالم غیب نسبت داد. و به عبارت دیگر برایشان مصادیقی غیر از مصادیق متعارف می‌توان قائل بود. بدون ارتکاب مجاز. البته کشف آن مصادیق، مطلب دیگری است و درخور خاصّان حق است. فردی که این الفاظ را تأویل ناروا می‌کند به نظر مولانا چون مگسی است که بر قطرهٔ بُولی نشسته و آن را دریای بیکران می‌پندارد و ادعای دریانوردی می‌کند:

صاحب تأویلِ باطل چون مگس
وهم او بول خر و تصویرْخَس
گر مگس تأویل بگذارد به رای
آن مگس را بخت گرداند همای
آن مگس نبود کِش این عبرت بُوَد
روح او نه درخور صورت بود[۲۸]

همچنین است قصّه عیال بولهب و تنگ هیزمی که بر پشت داشت، در دفتر

۲۷) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۳۸ـ۲۰۴۰.
۲۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۰۹۱ـ۱۰۹۳.

سوّم، که هیچ کس جز پیامبر آن رسن و تنگ هیزم را نمی‌دید، از همین رو آنکه آنها را نمی‌بیند دست به تأویل ریسمان و هیزم می‌زند:

دیـــدن آن بـــندْ احـــمد را رسـد
بـر گـلوی بسـته حـبلٍ مِـنْ مَسَـد
دیـد بـر پشت عـیال بـولهب
تـنگ هـیزم گـفت حـمّالهٔ حـطب
حـبل و هـیزم را جـز او چشـمی نـدید
کـه پـدید آیـد بـر او هـر نـاپدید
بـاقیانش جـمله تأویـلی کـنند
کین ز بیهوشی است و ایشان هوشمند[۲۹]

همین‌طور است رأی مولانا در باب فیلسوفانی که ناله کردن ستون مسجد پیامبر را (ستون حنّانه) انکار می‌کنند. به نظر وی آنان از حواسّ اولیا بی‌بهره‌اند وگرنه دست به انکار یا تأویل نمی‌بردند:

فلسفی کو منکرِ حـنّانه است
از حواسّ اولیا بیگانه است[۳۰]

پس چند گونه دیدن و شنیدن داریم و چند گونه سمع و بصر و به حقیقت سمع سمع داریم و بصر بصر. و اگر چیزی به چشم نیامد، شاید به چشم چشم بیاید:

راه حسّ راه خـران است ای سـوار
ای خـران را تـو مـزاحـم شرم دار

---

۲۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱٦٦۳ـ۱٦٦٦.
۳۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۸۵.

پــنج حسّــی هست جـز ایـن پـنج حسّ
آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس[۳۱]

□□□

صحت ایـن حس بـجویید از طـبیب
صحّت آن حس بجویید از حبیب[۳۲]

□□□

وقتی آن تئوری زبان‌شناسانه به مدد گرفته نمی‌شود و ظاهر عبارت، معنای محالی را افاده می‌کند و عقل جزوی و بحثی آن را برنمی‌تابد، مولانا چنین نهیب می‌زند:

عقل بحثی گوید این دور است و گَو
بــی ز تأویــلی مُــحالی کـم شـنو
قطب گوید مر تو را ای سست حـال
آنچه فوق حال تـوست آیـد مـحال
واقــــعاتی کــه کُــنونت بــرگشود
نــه کــه اول هـم مـحالت مـی‌نمود
چــون رهـانیدت زِ دَه زنـدان کـرم
تیه را بر خـود مکـن حـبس سـتم[۳۳]

از امام علی(ع) هم در همین باره رسیده است که:

---

۳۱) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۸ و ۴۹.
۳۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۴.
۳۳) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۵۴-۳۶۵۷.

إنَّ اللّه سبحانه جعل الذِكْر جَلاءً لِلقلوبِ تَسْمَعُ به بَعْدَ الوَقْرة و تُبصِرُ بِهِ بَعْدَ العَشْوة و تَنْقادُ بِهِ بَعْدَ المعانَدَةِ.[۳۴]

خدای سبحان، یاد خود را روشنی‌بخش دل‌ها کرده تا از آن پس که ناشنوا بودند، بشنوند؛ و از آن پس که نابینایند، بینا گردند، پس از آنکه ستیزه‌جو بودند، رام شوند.

یعنی یاد خدا سبب می‌گردد تا چیزهایی که قبلاً مورد انکار قرار می‌گرفتند مقبول واقع شوند.

یکی از نمونه‌های تأویل روان‌شناسانه تأویل حدیث "جَفَّ القَلَمْ"[۳۵] است. کسانی می‌گویند مفهوم آن این است که دست ما بسته است و در نتیجه کاهلی پیشه می‌کنند. امّا مولوی می‌گوید که "جَفَّ القلم" برای تحریض و تشویق آدمیان به کار خیر است.

همچنین تأویل قد جفّ القلم
بهر تحریض است بر شغل اَهَم
پس قلم بنوشت که هر کار را
لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ رَوی جفّ القلم کژ آیدت
راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مُدْبری جفّ القلم
عدل آری بَر خوری جفّ القلم

---

۳۴) نهج‌البلاغه، ترجمهٔ دکتر سیدجعفر شهیدی، خطبهٔ ۲۲۲.

۳۵) "جَفَّ القَلَمُ بِما هُوَ کائنٌ." (مسند احمد، ج ۱، ص ۳۰۷، و ج ۲، ص ۱۹۷) "قال ابو هریرة: قال لی النبی صلی اللّه علیه و آله جَفَّ القلم بِما أنتَ لاق." (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۹۲ و ج ۳، ص ۱۵۴) یعنی قلم تقدیر همه حوادث را از پیش نوشته و مُهر کرده است.

چون بدزدد دست شد جفّ القلم
خورد باده، مست شد جفّ القلم
تو روا داری روا باشد که حق
همچو معزول آید از حکم سبق
که ز دست من برون رفته است کار
پیش من چندین میا چندین مزار
بلکه معنی آن بود جفّ القلم
نیست یکسان پیش من عدل و ستم[۳۶]

پس جفّ القلم نه الهام‌بخش بیکاری و تن‌آسانی است و نه متضمّن این معنا که دست خدا بسته است و دیگر نمی‌تواند قضا و تقدیر خود را عوض کند. بلکه فقط معنایش آن است که علل، به نحو ضروری معلول‌های خود را اقتضا می‌کنند. و اعمال، ناچار به جزا و سزای خود منتهی می‌شوند.

چنین تفسیری از جف القلم در این راستاست که مولانا در باب تأویل یک ملاک کلی دیگر دارد و آن این است که تأویل باید آدمی را گرم و چست گرداند و امید و حرکت ببخشد، نه آنکه مایهٔ سستی و تنبلی گردد.

حق بود تأویل کان گرمت کند
پر امید و چُست و با شرمت کند
ور کند سستت حقیقت این بدان
هست تبدیل و نه تأویل است آن
این برای گرم کردن آمده است
تا بگیرد ناامیدان را دو دست

۳۶) مثنوی دفتر پنجم، ابیات ۳۱۳۱ـ۳۱۳۸.

مــعنی قــرآن ز قــرآن پــرس و بس
وز کسی کآتش زده است اندر هوس[۳۷]

به نمونهٔ دیگر از تأویل بی‌عملانه، در داستان عزرائیل و خاک برمی‌خوریم. خداوند در ابتدای خلقت، جبرئیل را برای برگرفتن مشتی خاک به زمین می‌فرستد. خاک آنقدر لابه می‌کند که دل جبرئیل به رقّت می‌آید و از کندن مشتی خاک از زمین امتناع می‌کند و به نزد خداوند باز می‌گردد. آنگاه میکائیل و اسرافیل به نوبت به زمین می‌آیند و با همان لابه‌ها مواجه می‌شوند و دست خالی بازمی‌گردند. نهایتاً عزرائیل به زمین می‌آید. زمین همان لابه‌ها را آغاز می‌کند امّا عزرائیل با عبوسی تمام خواستار برکندن کفی خاک از زمین می‌شود و می‌گوید این امر یزدان است و تخلّف از آن جایز نیست. زمین می‌گوید اگر خداوند به برگرفتن خاک امر کرده به حلم و رفق هم امر کرده است. تو به امر دوم عمل کن:

گفت آخر امر فرمود او به حـلم
هر دو امرند آن بگیر از راه علم
گفت آن تأویل باشد یـا قـیاس
در صریح امـر کـم جـو التـباس
فکر خود را گر کـنی تأویـل بـه
که کـنی تأویـل ایـن نـامشتبه[۳۸]

در اینجا مولانا تأویل را در امر صریح و در نصوص، منع می‌کند، و آن را به امور مشتبه و متشابه محدود می‌کند آن هم به شرط آنکه به بی عملی نینجامد.

۳۷) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۲۵ـ۳۱۲۸.
۳۸) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۶۵۷ـ۱۶۵۹.

حال مواردی را ذکر می‌کنیم که خود مولانا دست به تأویل گشوده است. یکی از این موارد تأویل روایت:

اَخِّروهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَخَّرهُنَّ اللّه[۳۹]

زنان را مؤخر بدارید، از آن رو که خداوند آنها را مؤخر داشته است.

است. مولانا در تأویل این روایت می‌گوید:

ز اَخِّرُوهُنَّ مـرادش نـفس تـوست
کو به آخر باید و عقلت نخست[۴۰]

یعنی منظور پیامبر(ص) این بوده است که نفس را عقب بیندازید و عقل را مقدم و پیشرو بدارید. بسیار بعید به نظر می‌رسد که مولانا معنای ظاهری روایت را منکر باشد و حقوق مدرنی برای زنان آورده باشد! شیوهٔ او همان شیوهٔ غزالی است یعنی قبول ظاهر و "تنبّه" نسبت به باطن. یا عبور از ظاهر به باطن (اعتبار) در عین قبول ظاهر.

نمونهٔ دیگر تأویل روایت زیر است:

اِغْتَنِموا بَرْدَ الربیعَ فَاِنَّهُ یَعْمَلُ بابدانِکُمْ کَما یَعْمَلُ بِاَشْجارِکُمْ و اَجْتَنِبوا بَرْد الخَریف فَاِنَّهُ یَعْمَلُ بِاَبْدانِکُم کَما یَعْمَلُ بِاَشْجارکم.[۴۱]

باد بهاری را غنیمت دارید، زیرا که آن با بدن‌های شـما آن کـند کـه بـا

---

۳۹) کنوز الحقائق، ص ۵.

۴۰) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۸۵۶.

۴۱) نزدیک به همین معنا از امام علی(ع) آمده است:

تَوَقَّوُا الْبَرْدَ فِی اَوَّلِهِ و تلقّوه آخِرِه فَاِنَّهُ یَفْعَلُ فِی الابْدانِ کَفِعْلِهِ فِی الأشْجارِ اَوَّلُهُ یُحْرِقُ و آخِرُهُ یُورِقُ. (نهج‌البلاغه، کلمات قصار: ۱۲۸)

در آغاز سرما خود را بپایید و در پایانش بدان روی نمایید که سرما با تن آن می‌کند که با درختان، آغازش می‌سوزاند و پایانش برگ می‌رویاند.

(نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ۱۲۸، ص ۳۸۳)

درختان شما می‌کند. از سرمای پاییزی پرهیز کنید که آن با بدن‌های شما آن کند که با درختان شما می‌کند.

گفت پیغمبر ز سرمای بهار
تن مپوشانید یاران زینهار
زانکه با جان شما آن می‌کند
کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزید از سرد خزان
کان کند کو کرد با باغ و رزان[۴۲]

در اینجا مولانا صریحاً بهار و خزان را تأویل می‌کند و می‌گوید که خزان، انفاس مردمان پلید است که نشستن در نزد آنها موجب سوختن روح آدمی است و بهار، انفاس پاک اولیای خداوند است که بودن در جوار آنها مایهٔ شکفتگیِ روان آدمی است:

پس به تأویل این بود کانفاس پاک
چو بهار است و حیات برگ و تاک
از حدیث اولیا نرم و درشت
تن مپوشان زانکه دینت راست پشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر
تا ز گرم و سرد بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهار زندگی است
مایهٔ صدق و یقین و بندگی است

۴۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۵۰-۲۰۵۲.

زان کزو بُستان جان‌ها زنده است
زین جواهر بحر دل آگنده است[۴۳]

در اینجا هم جمع ظاهر و باطن شده است.

دیگر از مواردی که مولانا دست به تأویل برده است، حدیث "النـاقصُ ملعونٌ" می‌باشد. به نظر وی ناقصان، کسانی نیستند که نقص عضو دارند بلکه کسانی هستند که مبتلا به نقصان عقلند.

چونکه ملعون خواند ناقص را رسول
بود در تأویل نقصان عقول
زانکه ناقصْ تن بود مرحوم رحم
نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم
نقص عقل است آنکه بد رنجوری است
موجب لعنت سزای دوری است
زانکه تکمیل خردها دور نیست
لیک تکمیل بدن مقدور نیست
کفر و فرعونیّ هر گبر بعید
جمله از نقصان عقل آمد پدید[۴۴]

برخلاف موارد قبل، رأی مولانا را در این باب اساساً تأویل نمی‌توان خواند، چرا که خلاف ظاهری صورت نگرفته است. آنچه صورت گرفته تبیین مجملی است، یا تقیید مطلقی. یعنی مولانا با توجه به دیگر تعالیم شرع و قرائن عقلی، ناقص را محدود به کم‌خردان کرده است نه هر کسی که نقصانی دارد مالاً

۴۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۵۸-۲۰۶۲.
۴۴) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۵۳۷-۱۵۴۱.

و عضواً و غیر آن.

نمونه‌های یاد شده بجز نمونهٔ اخیر، همه از جنس اعتبارند و راه یافتن‌شان به زبان، از آن روست که چون از دیدگاه خداوند، نام‌ها بر ماهیات نهاده می‌شود (نام هر چیزی بر خالق سرش)، کلمات او را باید بر اسرار و حقائق اشیاء حمل نمود و ظاهرش را باید مثالی از آن حقیقت نهفته دانست. چراکه فی‌المثل برای کودکان هنگامی که از "زناشویی" سخن می‌گوییم نمی‌توانیم همهٔ "ذوق" آن را مصوّر کنیم مگر باکمک گرفتن از شیرینی حلوا و امثال آن. متکلّمی که از یک طرف می‌خواهد حقایق بلندی را بگوید و از طرفی با مستمعان ناقصی روبروست چه چاره دارد جز آنکه خود دست به مثال ببرد و دست مستمعان را نیز در تأویل گشاده بگذارد. اینها همه هست امّا قواعد تأویل مضبوط، چیزی است که در کلمات مولانا کمتر به آن اشاره شده است. سخن را با ابیاتی از مولانا در باب شناخت ظاهری و شناخت ژرف به پایان می‌بریم:

طفل ماهیّت نداند طمث را
جز که گویی هست چون حلوا تو را
کی بود ماهیّت ذوق جماع
مثل ماهیّات حلوا ای مطاع
لیک نسبت کرد از روی خوشی
با تو آن عاقل چو تو کودک‌وشی
تا بداند کودک آن را از مثال
گر نداند ماهیت یا عین حال[۴۵]

وقتی می‌گوئیم نوح را می‌شناسیم به شناخت ظاهری اشاره می‌کنیم و زمانی که می‌گوییم او را نمی‌شناسیم شناخت حقیقی و باطنی را نفی می‌کنیم، پس

۴۵) همان، دفتر سوم، ابیات ۳۶۳۷ـ۳۶۴۰.

می‌توان چیزی را هم شناخت و هم نشناخت. و دعوت به تأویل در واقع دعوت به فهم سرّ اشیاء است:

گر کسی گوید که دانی نوح را
آن رسول حق و نور روح را
گر بگویی چون ندانم کآن قمر
هست از خورشید و مه مشهورتر
کودکان خُرد در کُتّاب‌ها
وان امامان جمله در محراب‌ها
نام او خوانند در قرآن صریح
قصه‌اش گویند از ماضی فصیح
راست‌گو دانیش تو از روی وصف
گرچه ماهیت نشد از نوح کشف
ور بگویی من چه دانم نوح را
همچو اویی داند او را ای فتیٰ
مور لنگم من چه دانم فیل را
پشه‌ای کی داند اسرافیل را
این سخن هم راست است از روی آن
که به ماهیّت ندانیش ای فلان
عجز از ادراک ماهیّت عمو
حالت عامه بُوَد مطلق مگو
زانکه ماهیّات و سرّسرّ آن
پیش چشم کاملان باشد عیان
در وجود از سرّ حقّ و ذات او
دورتر از فهم و استبصار کو

چونکه آن مـخفی نـماند از مـحرمان
ذات و وصفی چیست کان ماند نهان[۴۶]

۴۶) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۴۲ـ۳۶۵۳.

حسین بن علی و جلال‌الدین رومی*

بسم الله الرحمن الرحیم

از آمدن دوستان گرامی، هموطنان محترم، خانم‌ها و آقایان سپاسگزارم. خداوند را بر این نعمت شکر می‌گزارم که برای حضور در محضر شما توفیق مجدد یافته‌ام.

به مناسبت ماه محرم، بنا را بر این گذاشتم که یکی از موضوعات مناسب با این موقعیت را هم از جهت فرهنگ دینی و هم از جهت فرهنگ ایرانی مورد بحث قرار دهم. عنوان سخن بنده "حسین‌بن‌علی و جلال‌الدین رومی" است. می‌کوشم تا از نگاه جلال‌الدین رومی نکته‌های درخور و دانستنی را در خصوص امام حسین(ع) و قیام او ذکر نمایم. البته سخن در ذکر اندیشه‌های

* سخنرانی ایراد شده در جمع ایرانیان، لندن، محرّم ۱۴۱۹ / اردیبهشت ۱۳۷۷.

جلال‌الدین رومی محصور و منحصر نخواهد ماند و برحسب اقتضا به نکات دیگری نیز اشارت خواهد رفت.

۱) ما ایرانیان از وقتی که اسلام را پذیرفتیم، این دین به صورت فرهنگ دوم ما درآمد. گرچه ما اکنون، در قرن بیستم، واجد سه فرهنگیم: فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی، و فرهنگ غربی. ولی تا اواخر قرن نوزدهم، ما تنها واجد دو فرهنگ بودیم: فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی. امتزاج این دو فرهنگ چنان قوی بود که ما تفاوت و تمایزی میان آنها نمی‌گذاشتیم. ایرانیان (به استثنای اقلیتی که پیرو ادیان دیگری بودند) در همان حال که خود را ایرانی احساس می‌کردند، مسلمان نیز می‌یافتند و تقابلی میان ایرانیت و اسلامیت نمی‌دیدند. به همین سبب، پاره‌ای از آداب و رسوم ایرانی رنگ اسلامی به خود گرفت و حتی در تأیید آنها روایاتی نیز نقل شد.

واقعهٔ کربلا یکی از وقایعی بود که رفته‌رفته برای ایرانیان رنگ ملی به خود گرفت و توجه فوق‌العاده‌ای که خصوصاً شیعیان به این حادثه نشان دادند آن را به یک حادثهٔ عظیم ملی تبدیل کرد. این ماجرا البته از دوران صفویه به این سو گرم‌تر و حادتر شد، و توجه ما ایرانیان به خاندان پیامبر، حوادثی که بر آنان رفته است، و احوال و تاریخ این بزرگان بیشتر از گذشته شد.

شیوع و رواج تشیع در کشور ما و در میان مردم ما، به هر سبب و دلیلی که بود، از چهار قرن پیش به این طرف این مذهب را به مذهب ملی بدل کرد. به همین سبب مسائل مربوط به تاریخ زندگی فرزندان پیامبر در مرکز توجهات دینی و مذهبی ما قرار گرفت و امروز پاره‌های لایتجزائی از زندگی عمومی ما را تشکیل می‌دهد.

از ایرانیت که بگذریم و به عنصر دینی تاریخ زندگی خاندان پیغمبر عطف نظر کنیم، ناچار باید تقسیم‌بندی‌هایی صورت بدهیم تا این توجه را در شئون و طبقات و سطوح مختلفش برای ما بازگو کند.

۲) دینداریِ دینداران در یک سطح و از یک نوع نیست، و همه از دین یک چیز نمی‌فهمند. گرچه ممکن است همهٔ ما نام مسلمان را بر خود داشته باشیم، اما درکمان از اسلام متفاوت است و نوع و نحوه و شیوهٔ دینداری ما نیز می‌تواند متفاوت باشد. در یک تقسیم‌بندی بسیار کلی دینداری را می‌توان به سه صنف بسیار کلان تقسیم کرد: دینداری مصلحت‌اندیش، دینداری معرفت‌اندیش، و دینداری تجربت‌اندیش.

۱. دیندارانی که دین را برای مصالح دنیوی (و حتی مصالح اخروی) خود می‌خواهند، دیندار مصلحت‌اندیش می‌نامیم. این مصلحت‌اندیشی امر مذمومی نیست، و دینداری را پست و بی‌ارزش نمی‌کند. می‌توانید به جای آن، غایت‌اندیش را بگذارید.

کسانی که دین را یک نهاد، یا یک آیین اجتماعی می‌بینند که می‌تواند برای آنها حکومت به پا کند، اقتصاد بدهد، قوانین تجارت بیاورد، تربیت و تعلیم و شیوهٔ مدیریت خانواده را به آنها بیاموزاند، و بطور کلی رفاه و سامان حیات دنیوی آنها را تأمین کند و راه سعادت را در این جهان و در جهان دیگر به آنان بنمایاند، دیندار مصلحت‌اندیش می‌خوانیم. دین در نظر اینان به منزلهٔ ابزار و مقدمه‌ای برگرفته می‌شود تا آدمی به مدد آن به غایات و نتایجی برسد. عقل عملی در اینجا محور دینداری است؛ و شخص دیندار، نه به "دلیل" بل به "علت" دیندار است، و خالی از شک بودنش هم از سر جزم است نه یقین. یعنی تقلید بر او غالب‌تر است تا تحقیق، و تجلیل شخصیت‌ها نزد او مقبول‌تر است تا تحلیل‌شان. این دینداران اگر اهل زهد، پارسایی، و خویشتنداری باشند و بیشتر به مصالح و سعادت اخروی خود توجه کنند، "مصلحت‌اندیش اخروی" خوانده می‌شوند؛ و اگر از دین بیشتر تأمین مقاصد دنیوی را منظور داشته باشند، "مصلحت‌اندیش دنیوی". این مصلحت‌اندیشی می‌تواند بی‌خبرانه و اجمالی باشد؛ می‌تواند باخبرانه و تفصیلی باشد. شخص می‌تواند اطلاع و معرفت کافی

نسبت به غایات و مصالح تعلیمات دینی نداشته باشد، و فقط به امید رسیدن به نتایج مطلوب و سعادت‌بخش به احکام و دستورات دینی عمل کند؛ و می‌تواند همین کار را از سر آگاهی به مکانیسم‌های آن انجام بدهد.

۲-۲) دینداری معرفت‌اندیش با محوریت عقل نظری در سطح بالاتری قرار می‌گیرد و دین را به منزلهٔ یک موضوع قابل تأمل معرفت‌شناسانه مورد نظر قرار می‌دهد. این دینداری به داشتن پاره‌ای از معتقدات مقلّدانه، و عمل به برخی از احکام به امید پاداش، یا یافتن فواید و نتایج این دنیایی قناعت نمی‌کند. دیندار معرفت‌اندیش می‌خواهد در آنچه که به او می‌گویند و می‌آموزند و به عنوان جهان‌بینی به او معرفی می‌کنند، و در عناصری که در این جهان به او نشان می‌دهند، از سر تدبر و تحقیق وارد شود، و حاقّ و ماهیت و ریشهٔ آنها را دریابد. برای یک دیندار مصلحت‌اندیش همین کافی است که به او گفته شود: "از وسوسه‌های شیطان باید پرهیز کرد" تا او گرد گناه نگردد و وسوسه‌های شیطانی را از خود دور کند. اما یک دیندار معرفت‌اندیش در عین‌حال که این کار را می‌کند، به این حدّ قانع نمی‌شود. او می‌خواهد بداند که شیطان چیست و کیست؛ علت ورود او در عرصهٔ جهان‌بینی دینی کدام است؛ آیا اگر به فرض، شیطان فرمان خدا راگردن می‌نهاد و به آدم سجده می‌کرد، باز هم وسوسه‌گر دیگری در جهان پیدا می‌شد یا نمی‌شد؛ و اگر نمی‌شد؟ در آن صورت زندگی آدمیان چه صورتی داشت؟ و آیا اگر وسوسه‌های شیطانی نبود، گناهی پیدا می‌شد یا نه؟ اگر گناهی نبود، جهنمی هم برپا می‌شد یا نه؟ و آدمیان به کدام داعی خطا می‌کردند؟ این رشتهٔ اندیشه‌ها همچنان به پیش خواهد رفت و آدمی مستمراً از یکی به دیگری منتقل خواهد شد. خدا و انسانی که در پرتو این تأملات شناخته می‌شوند، و جهان دینی که این‌چنین بنا می‌شود، یک جهان فوق‌العاده سنجیده، اندیشیده، حساب‌شده و مضبوط و معقولی است.

دیندار معرفت‌اندیش نه فقط در مورد عناصر ماورائی، بلکه در مورد

عناصر دنیایی دین نیز همین‌گونه می‌اندیشد. به این قانع نیست که به مقررات خاصی در مورد بهداشت، تجارت، یا اقتصاد و غیره عمل کند؛ از "چرایی" آنها را می‌پرسد. در مورد شخصیت‌های دینی، فقط به تقدیس و تجلیل آنها اکتفا نمی‌کند؛ بلکه به تحلیل زندگی آنها هم خواهد پرداخت. به این ترتیب اندیشهٔ دینی برای او اندیشه‌ای عقلانی شده است و او در شعاع آن عقلانیت به آن احترام می‌گذارد، و پا به جادهٔ کاوش بی‌پایانی می‌نهد که تا پایان عمر در آن سیر خواهد کرد و هیچ‌گاه به مقصد و به پایان راه نخواهد رسید. دینداری‌های روشنفکرانه معمولاً از جنس دینداری‌های معرفت‌اندیش هستند. روشنفکران مایلند از سطح دینداری عامیانه درگذرند و درک تازه‌تری را از دین معرفی کنند. در این دینداری، شک عالمانه به جای جزم جاهلانه می‌نشیند. ولی البته از حیرت عارفانه خبری نیست.

۳-۲) در مرتبه و سطح سوم، به دینداری تجربت‌اندیش می‌رسیم. در اینجا نیز نوع گرایش عوض می‌شود. منظور از "تجربه" در اینجا "تجربهٔ دینی" است. شخص نه فقط در پرتو تأملات عقلانی، بلکه در شعاع تجربه‌ها و دریافت‌های درونی خود نیز حرکت می‌کند. دینداری تجربت‌اندیش دینداریی است که کمابیش بر اشراق، واردات قلبی، و تجربه‌های دینی استوار است. در اینجا، شخص به جای اینکه چیزی را بفهمد، آن را می‌چشد؛ و به جای آنکه آن را بشنود، می‌بیند. آن بیت مولانا در دیوان کبیر که گفت:

گوشم شنید قصهٔ ایمان و مست شد
کو قسم چشم؟ صورت ایمانم آرزوست[1]

در واقع داستان دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را در کنار هم و در

۱) دیوان کبیر، غزل ۴۴۱.

مقابل هم به ما باز می‌گوید. "شنیدن گوش" و "مست شدن گوش" یعنی حرف‌ها را از استادان و عالمان شنیدن، آموختن، و ایمان‌آوردن. ولی "دیدن"، عالَم دیگری است. آنچه آدمی با چشم می‌بیند، فرسنگ‌ها با آنچه با گوش می‌شنود فاصله دارد. آن "بیان" است، و این "عیان" است، و فاصلهٔ میان آن دو بسیار است.

مولوی که از قهرمانان عرصهٔ دینداری تجربت‌اندیش است در این باب سخنان فراوان دارد و من چون این نکات را بر سبیل مقدمه عرض می‌کنم و در مقام بسط این معانی نیستم، صرفاً به بیت دیگری از مولانا استشهاد می‌کنم که گفت:

دین من، از عشق زنده بودن است
زندگی زین جان و سَر ننگ من است[۲]

□□□

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملّت و مذهب خداست[۳]

در این نوع دینداری، جزم و شکّ پشت سر نهاده می‌شوند، و حیرت (که ناشی از ورود اکبر در اصغر است) به جای آنها می‌نشیند. باری، وقتی که گفته می‌شود عنصری از عناصر در حیات اجتماعی ما، هم رنگ ایرانی دارد و هم رنگ دینی، باید متوجه باشیم که رنگ دینی گرفتن برحسب نوع دینداری شخص دیندار فرق می‌کند یعنی آن امر می‌تواند رنگ دینداری عالمانه بخورد، یا رنگ دینداری عارفانه، یا رنگ دینداری عامیانه.

---

۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۵۸.
۳) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۱۷۷۰.

۳) نوبت به واقعهٔ کربلا که می‌رسد ما با مصداقی برجسته از این قاعده روبرو هستیم. همیشه و در همهٔ ادوار تاریخ، اکثریت دینداران را دینداران مصلحت‌اندیش عامی تشکیل می‌دادند. نخبگان‌اند که یا معرفت‌اندیش‌اند، یا تجربت‌اندیش. اکثریت، در آن مرتبه و کلاس نخست جا دارند. مواجههٔ آن دینداری با شخصیت‌های دینی، چنانکه گفتم، مواجهه‌ای اسطوره‌آمیز است. ویل‌دورانت در یکی از نوشته‌های خود آورده است که دین هرچه اسطوره‌ای‌تر باشد دین‌تر است. این حرف با یک قید و توضیح درست است. آن توضیح این است که نه همهٔ انواع دینداری، بلکه دینداری عامیانه اینچنین است که هر چه اسطوره‌ای‌تر باشد دینی‌تر و دلرباتر است و برای کسانی که اهل دین و دیانت‌اند جاذبهٔ بیشتری می‌آفریند. اما ـ و هزار اما ـ دینداری عالمانه یا عارفانه، معرفت‌اندیش یا تجربت‌اندیش، البته حکم دیگری دارد و آن داوری در حق این دو نوع دینداری، داوری صادقی نیست.

بلی، دین عامیانه هر چه اسطوره‌آمیزتر باشد دینی‌تر است. سرشارتر بودن و غنی‌تر بودن از اسطوره‌ها، دین را چنان می‌کند که دل را بهتر و بیشتر می‌رباید؛ و وقتی که دل ربوده شد عقل هم ناگزیر به دنبال آن روان می‌شود و به این شیوه، دینی به‌وجود می‌آید که تمام وجود آدمی را سیراب می‌کند؛ هم سهم عقل را می‌دهد و هم سهم دل را. و شخص در مقابل چنین تدیّنی جز خضوع و تسلیم و ایثار، و گذشتن از سراپای وجود خود، راهی نمی‌بیند.

برای قرن‌ها، پدران و مادران و اجداد ما، برای حسینی گریسته‌اند که در روز عاشورا جنّیان به کمک و حمایت او آمدند و او خواهش آنها را برای حمایت از خود نپذیرفت. پدران و مادران ما قرن‌ها برای امام حسینی گریسته‌اند که روزی که کشته شد هر سنگی را در هر نقطه‌ای از زمین که برمی‌داشتند در زیر آن خون تازه می‌جوشید. برای امام حسینی گریسته‌اند که از هنگامی که متولد شد جدّ و مادرش برایش می‌گریستند، چراکه می‌دانستند وی روزی به نحو قساوت‌آمیزی

در صحرایی خشک و با لبانی خشک شهید خواهد شد. برای حسینی گریسته‌اند که فرشتهٔ سوخته یا مطرودی خود را به گهواره یا قنداقه او مالید و شفا و نجات یافت و به آسمان بازگشت. برای حسینی گریسته‌اند که ملائکه هم بر او گریسته‌اند و در عزای او "سرهای قدسیان همه بر زانوی غم است." این نکات را همهٔ ما شنیده‌ایم. معنای این نکات هرچه باشد و هر تفسیری از آنها بکنیم، عنصر اسطوره‌ای در آنها بسیار قوی است و شهادت شهید را در فضای ماوراءالطبیعیی می‌نهد که با فضای یک قتل یا شهادت عادی و طبیعی فاصلهٔ بسیار زیادی دارد. ما در طول تاریخ کشته بسیار داشته‌ایم ـ چه در جنگ، چه در صلح. اما هیچ‌یک از شهادت‌ها در چنین فضای اسرارآمیزی جا نگرفته است. وقتی که این فضای پررمز، پراسرار، و آکنده از نیروهای ماوراء طبیعت دامن می‌گسترد، البته برای اخضاع عقل و اقناع دل بسیار مؤثرتر از حادثهٔ یک قتل یا شهادت ساده خواهد بود.

دین مصلحت‌اندیش عامیانه، اسطوره را بیشتر می‌طلبد؛ غیرعادی بودن و پررمز و راز بودن را بهتر می‌پسندد و هر چه این اسطوره‌ها افزون‌تر باشد، مؤثرتر و نافذتر خواهد بود. کثیری از مبلّغان دینی ما در طول قرن‌ها که از حادثهٔ فجیع عصر عاشورای سال ۶۱ هجری گذشته است، تمام هَمّ خود را بر تحریک عواطف مؤمنان قرار داده بودند. اینکه کسانی‌از جمله مرحوم مطهری گفته‌اند و نوشته‌اند که در بیان واقعهٔ عاشورا تحریفات بسیار رخ داده است، سخنی صحیح و شنیدنی است، لکن سرّ آن را هم باید دانست. سرّ آن، تعلق‌خاطری است که پاره‌ای از نویسندگان، گویندگان، مروّجان، و مبلّغان واقعهٔ عاشورا به رویهٔ اسطوره‌ای آن حادثه و تحریک عواطف داشته‌اند. وقتی که خاطر آدمی معطوف به تحریک عواطف شد، به آن جوانبی عطف عنان خواهد کرد که دل را بیشتر می‌سوزاند و چشم را می‌گریاند. پاره‌ای عناصر تاریخی عواطف‌برانگیز برجسته‌تر خواهند شد و عناصر دیگر تحت‌الشعاع قرار خواهند

گرفت. اولین نوع تحریف در هرگونه داستان‌گویی تاریخی عبارت است از اینکه شما سهم عناصر را به نحو مساوی و مناسب نپردازید؛ پاره‌ای را بزرگ‌تر کنید، پاره‌ای دیگر را کوچک‌تر. حتی اگر هیچ‌چیز را از قلم نیندازید و دروغ و خلافی بر مجموعه نیفزایید، همین که در میان حوادث، عدم تناسب ایجاد کنید و یکی را بزرگ‌تر و دیگری را کوچک‌تر کنید، نوعی تحریف در نقل واقعه و حادثه پدید آورده‌اید ـ چه جای آنکه رفته‌رفته پاره‌هایی از عناصر را که به کار مقصد و غرضتان نیایند نادیده بگیرید و کنار بگذارید.

تحریف در واقعهٔ عاشورا تحریفی منطقی بود؛ یعنی از منطق آن کسانی که حادثهٔ عاشورا را برای تحریک عواطف به کار می‌گرفتند پیروی می‌کرد. آن منطق حکم می‌کرد که بر پاره‌هایی از این حادثه انگشت تأکید نهاده شود و پاره‌های دیگر تخفیف و تقلیل بیابد. و چنین شد. این حادثه اسطوره‌ای، بیش از آنکه بر عظمت و غایت و عقلانیت حرکت کسی چون امام حسین(ع) تأکید کند، بر شدت قساوت ظالمان تأکید می‌کرد. به هرحال، هر جنایت و حادثهٔ هولناک انسانی که رخ می‌دهد، دست‌کم دو جانب دارد: یکی جانب ستمگر، دیگری جانب ستم‌کش؛ یکی جانب انسانی قضیه و دیگری جانب ضدانسانی قضیه. اگر بنا باشد که آدمی دیگران را تحت تأثیر عاطفی قرار بدهد، لازمهٔ منطقی این انگیزه این است که بر جنبه‌های خونریزانه و خشونت‌آمیز آن حادثه بیشتر تأکید بکند؛ لذا در حادثهٔ عاشورا و در نقل این واقعه، در عرصهٔ دینداری مصلحت‌اندیش عامیانه، یزیدیان معمولاً از حسین(ع) و اصحاب او سهم بزرگ‌تری می‌یافتند. کارهایی و فجایعی که یزیدیان آفریده بودند، و شدت قساوتی که در برخورد با طرف مقابل خود نشان داده بودند و به قول دکتر شریعتی "زخم‌های تن حسین" همیشه به رخ کشیده می‌شد و مستمعان دعوت می‌شدند تا به عمق این فجایع بیندیشند و به خاطر آن بگریند و بدانند که چه صحنهٔ هولناک و ضد انسانیی در صحرای کربلا پدید آمده است. اموری که به

چهرهٔ انسانی حرکت فرزند پیامبر(ص) مربوط می‌شد، آنچنان که باید و شاید مورد توجه قرار نمی‌گرفت. این مطلبی بود که به عهدهٔ دینداری معرفت‌اندیش نهاده شد.

در دینداری معرفت‌اندیش ـ یعنی دینداری عالمانه که شخصیت‌ها فقط تجلیل نمی‌شوند، بلکه مورد تحلیل هم قرار می‌گیرند ـ حرکت امام حسین(ع) مورد توجه روشنفکران و عالمان دینی قرار گرفت. برای گذشتگان کافی بود که روایتی نقل کنند و بگویند پیامبر(ص) گفته‌اند که حسن(ع) و حسین(ع) فرزندان من هستند، خواه جنگ کنند خواه صلح کنند (امامان؛ قاما أو قعدا)، تا مؤمنان و مسلمانان به خاطر امامت و معصومیت آنها مُهر تأیید بر حرکت آنها بنهند. لذا عموماً این واقعه را به نحو سربسته می‌پذیرفتند. اما برای آنکه دینداران از این واقعه درسی بیاموزند باید نوبت تحلیل و آنالیز برسد و این جعبهٔ بسته باز شود و محتوای درونی‌اش مورد موشکافی و تأمل و مداقه قرار گیرد، و البته قرار هم گرفت.

به این ترتیب بود که متفکران ما در واقعهٔ کربلا توجه تازه‌ای را به عمل آوردند. باز هم من در مقام تفصیل نیستم. همچنان که می‌دانید، کسی مثل دکتر شریعتی در حادثهٔ کربلا واقعه‌ای انقلابی دید و کوشید تا انگیزه‌های انقلابی مردم را با یادآوری حادثهٔ کربلا تحریک و تقویت کند ـ والحق در این راه موفق بود. مرحوم شریعتی معتقد بود که کار روشنفکر این است که عناصر دینی را تصفیه و استخراج بکند. حتی همان عناصری که روزگاری اثر معکوس و ویرانگر داشته‌اند برگیرد و در کارخانهٔ شیمیایی ذهن و عمل روشنفکری خود آن را به یک عامل محرک بدل بکند؛ و خود او این کار را کرد. او روضه‌خوانی و ذکر مصیبتی را که برای قرن‌ها عامل تخدیر بود به عامل تحریک بدل نمود. ما نباید از حق بگذریم که در انقلاب اسلامی ایران شاید بیشترین سهم تئوریک آن را روشنفکران دینی پرداخت کردند. یکی از کسانی که در این راه بیش از

همه سهم داشت مرحوم شریعتی بود. او با تعهدی که به ایدهٔ انقلاب داشت، به همهٔ عناصر دینی به چشم عناصر بالقوه انقلابگر نگاه می‌کرد و هیچ‌چیز را از این حیث فرو ننهاد. او حتی عنصری مثل روضه‌خوانی را که شاید نزد روشنفکران دیگر ارتجاعی‌ترین امر شمرده می‌شد برگرفت و به آن خصلت انقلابی بخشید. به تعبیر مولانا:

کاملی گر خاک گیرد، زر شود
ناقص ار زر بُرد خاکستر شود[۴]

انقلاب، عوامل مادی و عینی بسیار داشت؛ اما در صحنهٔ تئوریک و فکری بسیار فقیر و تهیدست بود و یکی از اموری که بر غنای آن افزود همین اندیشه‌ها و آراء و تأملات مرحوم دکتر شریعتی بود.

به هرحال، از نظر او نهضت امام حسین(ع) یک نهضت کاملاً عقلانی بود و کار او کاری هدفدار و سیاسی بود. شهادت‌طلبی او یک خودکشی بی‌منطق نبود، بلکه هدفش رسوا کردن رژیم اُموی بود. مرحوم شریعتی معتقد بود که امام حسین(ع) بخوبی می‌دانست که هیچ‌کاری از دست او در مقابل رژیم اموی برنمی‌آید. آن نظام را باطل و ناحق می‌دانست و خود را در مقابل آن عملاً ناتوان. یعنی معتقد بود که با امکاناتی که در اختیار دارد تکان دادن و لرزه‌افکندن بر اندام آن حکومت برای او ممکن و میسر نیست. تنها چیزی که می‌توانست انجام بدهد رسوا کردن آن منظومه یا آن نظام حکومتی بود. او فرزند پیامبر(ص) بود و بخوبی می‌دانست که در چشم مسلمانان از حرمت عظیمی برخوردار است و اگر به دست کسی کشته شود، آن کشنده است که رسوا و نهایتاً مطرود خواهد شد. و روزگاری که آدمیان به حساب آن قاتل می‌رسند و

۴) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۶۱۲.

پرونده و کارنامهٔ او را ورق می‌زنند، به او نمرهٔ منفی خواهند داد و او برای همیشه منفور تاریخ خواهد شد و دیر یا زود، مورد سؤال نسل‌های بعدی قرار خواهد گرفت. لذا آگاهانه حرکت کرد. با اینکه می‌دانست مرگ و قتل در انتظار اوست حرکت کرد و دل به هلاک سپرد و آمادهٔ شهادت شد تا به گوش آنها که باید بشنوند برسد و موجب برافتادن نهایی حکومت یزیدیان بشود. در حقیقت اگر بخواهیم به زبان فلسفهٔ سیاسی امروز سخن بگوییم، امام حسین می‌دانست که با حرکت خود نمی‌تواند حکومت بالفعل یزید یا نظام بالفعل امویان را سرنگون کند؛ اما می‌دانست که می‌تواند مشروعیت آنها را بستاند. او با شهادت‌طلبی خود حرکت زوال مشروعیت نظام اموی را تسریع و تشدید کرد.

حکومت‌ها حقیقتاً به مشروعیت احتیاج دارند. اگر از چشم مردم بیفتند ـ ولو اینکه به ظاهر بر مسند قدرت نشسته باشند، ولو اینکه به نیروهای نظامی خود تکیه کرده باشند و به ظاهر نهادهای گسترده‌ای در اختیار داشته باشند ـ زوالشان، دیر یا زود، حتمی است. از نظر مرحوم شریعتی کاری که امام حسین(ع) کرد رخنه‌افکندن در مشروعیت و مقبولیت نظام اموی بود؛ نظامی که بر جای پیامبر(ص) نشسته بود و به نام خلافت، سلطنت می‌کرد و حقوق مردم را تضییع می‌نمود. افراد دیگری هم مانند آقای صالحی نجف‌آبادی در کتاب شهید جاوید معتقدند که حرکت امام حسین(ع) یک حرکت صد در صد سیاسی بود و ایشان واقعاً تصوّر می‌کرد که به کمک مردم عراق می‌تواند به یک نظام موفق حکومتی دست پیدا بکند و یزید را سرنگون کند؛ منتها در میان راه متوجه شد که محاسبهٔ او نادرست بوده و کوفیان همه از میدان بیرون رفته‌اند. برای اینکه اگر حرکت امام حسین(ع) را از ابتدا تعقیب کنید می‌بینید که تکیهٔ ایشان بر دعوت‌هایی بود، که کوفیان و مردم عراق که علی‌الاصول با حکومت اموی سر آشتی نداشتند از ایشان به عمل آورده بودند. پایگاه حکومت اُموی در شام بود. لذا امویان از اوضاع آن دیار آسوده‌خاطر بودند. اما بیرون از آن

خطّه، خصوصاً خطّهٔ عراق، همیشه مسأله‌دار بودند و یزید همیشه می‌ترسید که مبادا در آنجا قیامی صورت بگیرد. معاویه به او سفارش کرده بود که اگر عراقیان از تو خواستند که هر روز یک حاکم برای آنها تعیین کنی تعیین کن و خودت را با مردم عراق درگیر نکن، وگرنه برای تو مشکلات و مزاحمت‌های عظیم پدید خواهند آورد. لذا همیشه یکی از معضلات یزید بطور کلی امویان بر سر جای خود نشاندن عراقیان بود، و امام حسین(ع) می‌اندیشید که از این فرصت استفاده خواهد کرد؛ علی‌الخصوص که کوفیان دعوی حمایت از آو را کرده بودند و دعوت خود را به گوش ایشان رسانیده بودند. در نتیجه، امام حسین(ع) مسلم را به کوفه فرستاد و منتظر مشورت و داوری او ماند. مسلم در نامهٔ خود نوشت که مردم کوفه صد در صد آمادهٔ فداکاری و حمایت‌اند و هنگام آمدن شما فرا رسیده است. این دعوت بعلاوهٔ فشارها و تهدیدهای یزیدیان در مدینه و مکه، امام حسین(ع) را به کوفه کشاند. اما همین که ایشان به نزدیکی کوفه رسید دریافت که در دام افتاده است. وضع کوفه عوض شده بود و دیگر حسین(ع) نمی‌توانست به حمایت کوفیان اتکا بکند. در این میان حرّ هم از راه رسید و مأموریت داشت که جلو بازگشت حسین(ع) را بگیرد. چرا که امام حسین(ع) همین که دانست در دام افتاده قصد بازگشت کرد، ولی راه بازگشت را هم بر او بستند و دیگر هیچ راهی نمانده بود جز اینکه شجاعانه و آزادانه بایستد و کشته شود. این بود که صریحاً گفت من دست خود را ذلیلانه به شما نمی‌دهم؛ دامان‌های پاکی که ما را تربیت کرده است از اینکه ما تن به ذلّت بدهیم ابا دارد. من می‌مانم و شجاعانه کشته می‌شوم و این بهتر از آن است که ذلیلانه با شما بیعت و ابراز وفاداری کنم. الموت خیرٌ من رکوب‌العار...

یعنی تصمیم امام حسین(ع) بر کشته‌شدن و شهادت پس از آن بود که ایشان فهمید راهی برای بازگشت ندارد و در محاصرهٔ کامل نیروهای دشمن قرار گرفته است و تمام دعوت‌هایی که کوفیان برای او فرستاده بودند کاذب درآمده

است و همگان در اثر ارعاب شدید حاکم کوفه کنار نشسته‌اند و هیچ یک حاضر نیستند به میدان مبارزه پا بنهند. پس مطابق این تحلیل، امام حسین(ع) داعیه سیاسی داشت و صرفاً برای شهادت نیامده بود، بلکه می‌خواست نظامی را سرنگون کند امّا البته به این کار موفق نشد.

همهٔ حرکت‌های سیاسی و نظامی این‌چنین است. رقم توفیق قطعی بر پیشانی آنها حک نشده است. آدمی می‌تواند بازنده شود یا برنده ـ گرچه در این صحنه باختن هم عین بردن بود. برای اینکه داستان را از این حیث تکمیل کرده باشم بد نیست دو بیت از اشعار امام حسین(ع) را در اینجا بخوانم. اشعار از خود ایشان نیست؛ از شاعر عربی است که ایشان به آن تمثل می‌کرد و می‌گفت:

فان نهزم فهزّامون قدماً
و إن نغلب فغير مغلّبينا
و ما ان طبّنا جبنٌ ولكن
منايانا و دولة آخرينا[5]

"ما اگر شما را در هم بشکنیم، درهم شکستن دشمن، شیوهٔ دیرینهٔ ما بوده است. و اگر هم مغلوب بشویم به واقع مغلوب نشده‌ایم؛ باز هم ما برنده‌ایم. شیوهٔ ما ترسیدن نیست. بگذار ما بمیریم و دیگران به دولت و حکومت برسند."

داستان تحلیل عالمانهٔ معرفت‌اندیشانه از واقعه کربلا که محصول پاره‌ای از اندیشه‌های روشنفکرانهٔ پنجاه سال اخیر در کشور ماست، کمابیش همین بود که گفتم. مرحوم مطهّری نیز نظری نزدیک به این نظر داشت و حرکت امام را حرکتی اصلاحی و برای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست. در همهٔ این

---

۵) اللّهوف علی قتلی الطفوف. سید بن طاووس.

تحلیل‌های معرفت‌اندیش خوشبختانه عنصر انتقام‌گیری و تحریک بسیار کم است؛ برخلاف تحلیل‌های مصلحت‌اندیشانه و عامیانه که متأسفانه هم بر تحریک عواطف متکی و مبتنی است و هم متضمن عنصر انتقام‌گیری و کینه‌توزی و اختلاف‌انگیزی است. این روحیهٔ انتقام‌گیری و خونخواهی در ادبیات دینی گذشتهٔ ما حتی در زیارتنامه‌ها و دعاهایی که در کتاب‌های دعا آمده است، وجود دارد. حقیقتاً یکی از وظائف متفکران و رهبران فکری دوران ما این است که این مطالب را از نو مورد تأمل قرار بدهند. حتی کسانی یکی از رسالت‌های امام عصر(ع) را پس از ظهور، انتقام گرفتن از قاتلان اباعبدالله می‌دانند.

در روزگاری که دولت امویان بر سر کار بود، یعنی کشندگان حسین(ع) هنوز به حکومت و ریاست خود ادامه می‌دادند، خیلی طبیعی بود که طرفداران فرزند پیامبر(ص) و شیوه و مکتب او آرزو کنند که روزی بر دشمنان خود، که هنوز بر سرکار بودند، دست یابند و انتقام آن خون‌های به ناحق ریخته را از آنها بگیرند. این آرزو بسیار طبیعی بود. آنها به این شیوه هم در دل خودشان آتش خشم را شعله‌ور نگه می‌داشتند و هم تهدیدی برای دشمن عینی خود بودند که هنوز بر سر کار بود و بالقوه می‌توانست باز هم آتش‌افروزی و فتنه‌انگیزی و خونریزی بکند. لذا در مقابل آنها، دعاها و زیارتنامه‌ها پدید آوردند و نسلاً بعد نسل این کینه و آرزوی انتقام را به یکدیگر منتقل کردند و در مقابل دشمن مقاومتی را سامان و سازمان دادند و کوشیدند تا کورهٔ انتقام‌گیری و مبارزه و مقابله را همچنان گرم نگه دارند. ولی آن کجا و سیزده قرن بعد کجا که نه از دولت امویان و عباسیان خبری است، نه آن دشمنان و کشندگان بالفعل، و نه اعقاب و نسل‌های بعد از آنها؛ هیچ‌کدام در صحنه وجود نیستند؟ هنوز هم از داستان حسین(ع) برای شعله‌ور کردن و زنده نگهداشتن عنصر انتقام و کینه‌توزی و خشونت و خونریزی بهره جستن، و از طریق تحریک عواطف،

دشمنان عینی و غیرعینی و موهوم و غیر موهوم تراشیدن و این حادثه را خرج آن امور کردن، شایسته نیست و جفا کردن بر یک واقعهٔ حق زیبای انسانی است. شهادت را هیزم کورهٔ خشونت کردن، بدترین استفاده‌ای است که از این مفهوم والای انسانی می‌توان کرد.

عاملان تبهکار حادثهٔ کربلا تا مدّت‌ها هنوز زندگی می‌کردند؛ و بر اریکهٔ ریاست تکیه داشتند و بالفعل زور می‌گفتند؛ لذا ایستادگی در مقابل آنها فریضهٔ عینی تمام کسانی بود که در آن روزگار می‌زیستند. شیعیان، علی‌الخصوص، برای حفظ و ابراز هویت خود، و برای تقویت و تحکیم رشته‌های پیوندی که بین اعضای گروه و طائفه خود داشتند، بهترین نقطهٔ اتکا و منبع مولّد را همین حادثهٔ عاشورا دیدند؛ لذا بر آن تأکید فراوان ورزیدند و کوشیدند تا نور و فروغ این حادثه خاموش نشود. لذا از آن حداکثر استفاده را کردند و از آن طریق احساس تعلق جمعی را میان خودشان قوّت بیشتر بخشیدند. و این کار حق آنها بود.

امّا در روزگار حاضر، دیگر هیچ‌یک از این عوامل عاطفی به کار ما نمی‌آید. در روزگار حاضر شیعیان برای خود قوّتی پیدا کرده‌اند، نامی دارند، سابقه‌ای دارند، تاریخی و سنتی دارند، حتی حکومتی دارند و به هیچ وجه نباید خود را در تقابل با دیگران تعریف بکنند. شاید یک روزی تعریف و ابراز هویت آنها، از طریق تقابل با دیگران و برجسته کردن دشمن و برجسته کردن رفتار دشمنانهٔ کسانی نسبت به خودشان، توجیهی پیدا می‌کرد. ولی در حال حاضر، پس از اینکه این مجموعه توانسته است خود را به لحاظ فرهنگی و حتی سیاسی تثبیت بکند، انگشت نهادن بر این عنصرهای عاطفی که خوراک دینداری‌های عوامانه است مطلقاً شرط خردورزی و حکومت‌ورزی در روزگار معاصر نیست. لذا، نوبتِ دینداری عامیانه‌ای که بر اسطوره‌های غنی‌شدهٔ واقعه عاشورا تکیه می‌کند و می‌کوشد از طریق برجسته کردن

عنصرهایی که انتقام‌گیری را مورد تأکید قرار می‌دهند عواطف را برانگیزد، گذشته است. این واقعه یا باید از مسیر دینداری عالمانهٔ معرفت‌اندیش مورد توجه قرار گیرد، یا از طریق دینداری عارفانهٔ تجربت‌اندیش. آنچه را که ما امروز می‌توانیم از امام حسین(ع) بیاموزیم این نیست که چگونه در مقابل غیر، در مقابل دشمن، ابراز هویت بکنیم؛ این نیست که خون را در رگ‌های خودمان به جوش بیاوریم و دشمنی موهوم را بیابیم و آن را از میان برداریم؛ این نیست که فقط با گریستن برائت وجدان و سبکی روح به دست بیاوریم؛ یا بهانه‌ای برای اجتماعات و تظاهرات پیدا بکنیم. هیچ‌کدام از اینها دیگر مقاصد موجه مشروعی نیستند و نباید واقعهٔ کربلا را خرج آنها کنیم.

آنچه که اکنون بر ما فرض و فریضه است، این است که این حادثه را عالمانه‌تر بفهمیم تا بتوانیم دین را بهتر بفهمیم و دین‌شناسی خود را عمیق‌تر کنیم و دریابیم که شخصیت‌ها در تاریخ دین با چه موازین و معیارهایی حرکت می‌کردند. تبعیت از آن بزرگان، پیروی کورکورانه از آنها و اسطوره ساختن ایشان نیست، بلکه کشف معیارهای عمل و داوری آنهاست. دیندار معرفت‌اندیش باید بداند که آیا قیام امام حسین(ع) در مقابلِ ظلمِ سیستماتیک بود، یا در مقابل ظلم مقطعی و موردی. حادثهٔ خطا و خلاف همیشه ممکن است رخ دهد؛ اما اگر نظامی به لحاظ ریشه‌ای و ساختاری مولّد بی‌عدالتی شد، و بنای حکومت چنان کج بالا رفت که عدالت‌ورزیدن برایش ناممکن شد، آنجاست که قیام واجب می‌شود. بی‌عدالتی‌های مقطعی گاهی ممکن است بسیار فجیع باشد، اما یک شخصیت برجسته، یک متفکرِ مجاهد، باید نسبت به بی‌عدالتی سیستماتیک، یعنی بی‌عدالتی ساختاری بهوش باشد و در تشخیص آن جدّ و جهد بورزد. اگر در نظامی بی‌عدالتی ساختاری شکل گرفت، وضعیت چنان می‌شود که تا آن حکومت برنیفتد، آن بی‌عدالتی برنخواهد افتاد. حکومتی که همچون حکومت‌های دیکتاتوری مجال اصلاح را بر خود می‌بندد برای بقای

خویشتن از بی‌عدالتی تغذیه می‌کنند. و قیام شخصیت‌های دینی در اینجاها اهمیت و ضرورت می‌یابد و اینجاست که می‌ارزد آدمی حتی جان خود را ببازد.

یکی از درس‌های مهمی که می‌توان و می‌باید از واقعهٔ کربلا گرفت همین است که ببینیم کجا می‌ارزد که آدمی جان خود را ببازد.

تاکنون در تحلیل واقعهٔ کربلا به ما گفته‌اند که آزادگی و ذلت‌ناپذیری به آدمی حکم می‌کند که جان خود را بر سر حریت خویش بگذارد. این درست است. آدمی، شریف‌تر، عظیم‌تر و باارزش‌تر از آن است که حقارت بخرد یا خود را به متاع‌های حقیر بفروشد. این جنبه زوان‌شناختی و شخصی قضیّه است. اما وقتی که ظلم شکل اجتماعی پیدا می‌کند و شخص با یک بی‌عدالتی ساختاری و بنیانی مواجه می‌شود، یعنی می‌بیند که ظلم تبدیل به سنت شده و می‌رود که شیوه و رویهٔ همگانی شود، شورش، جواز بل وجوب می‌یابد. این شوریدن، هم عنصری عقلانی دارد هم عنصری عاشقانه. در آن هم سیاست درج است هم شهادت؛ هم عاشقی هم عاقلی. و اینجاست که سخن از نگاه جلال‌الدین رومی نسبت به حادثهٔ کربلا موضوعیت پیدا می‌کند.

۴) مولوی، چنانکه می‌دانید از جمله کسانی بود که بطور مشخص نسبت به شخص امام حسین(ع) و حرکت او ارادت می‌ورزید و یاد و نام او را زنده و محترم نگه می‌داشت. شاید از کسی چون مولوی، آن هم در میان ترکان اهل سنت، این امر قدری شگفت‌آور به نظر رسد. لکن مولوی مرد شگفتی‌هاست.

وی در دو جا بطور مشخص در مورد این حادثه سخن گفته است: یک جا در مثنوی و دیگری در دیوان کبیر. من به این هر دو اشاره می‌کنم. مولوی در مثنوی داستانی را نقل می‌کند بدین مضمون که روز عاشورا غریبی به شهر حلب (در سوریه کنونی) وارد شد و دید که شیعیان آن شهر مشغول عزاداری هستند. پرسید که این عزاداری چیست و برای کیست؟ گفتند: مگر تو نمی‌دانی؟

برای جانی است که از تمام جهان سنگین‌تر و گرانبهاتر است. و داستان عاشورا را برای او گفتند. پرسید: مگر این داستان دیروز یا پریروز اتفاق افتاده است؟ گفتند: خیر، هفت قرن قبل اتفاق افتاده است. گفت: پس لابد خبرش تازه به شما بی‌خبران رسیده است؛ پس بهتر است بر بی‌خبری خودتان بگْرِیید:

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان
زانکه بد مرگی است این خواب گران[۶]

اینهمه خواب بودن عزاداری لازم دارد، نه آن حادثه.

مولوی آنگاه توجیه و تحلیل خودش را ذکر می‌کند و به اینجا می‌رسد که حالا بفرض که این حادثه دیروز و در همین نزدیکی‌ها اتفاق افتاده بود، آیا تنها عکس‌العمل ممکن در مقابل آن حادثه آه و زاری و گریه و سوگواری است؟ آیا عکس‌العمل دیگری درخور نیست؟ آیا آن واقعه چهرهٔ دیگری جز ظلم و خشونت و قساوتِ مشتی ستمگر که شقاوتشان آه از نهاد انسان‌های شریف و آزاده برمی‌آورد، ندارد؟

جواب مولوی این است که آن واقعه چهره‌های دیگری نیز دارد که بسیار زیبا و دلرباست:

روح سلطانی ز زندانی بجَست
جامه چه درانیم و چون خاییم دست
چونکه ایشان خسرو دین بوده‌اند
وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شادروان دولت تاختند
کُنده و زنجیر را انداختند[۷]

---

۶) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۷۹۶.

۷) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۷۹۷-۷۹۹.

می‌گوید بله، از یک طرف او را کشتند؛ این وجه غم‌انگیز واقعه است. اما از سوی دیگر، آن روح بلند رها شد. شما به شکستن قفس نظر کنید، به آزادشدن مرغ جان این سلطان از این زندان نظر کنید. ببینید که او با این رهیدن شاد است. می‌توان شادی او را دنبال کرد. او دیگر غمناک نیست. او دچار تأسف و اندوه نیست. شاید تنها حظّ و نصیب ما خفتگان و غافلان و زندانیان اندوه خوردن باشد؛ اما برای کسی که قفس شکستن را می‌بیند نوبت شادی و طرب و تردماغی است.

مولوی در عین نهایت ارادتی که به امام حسین(ع) و نهایت نفرتی که از یزید داشت (برخلاف پاره‌ای دیگر از علمای اهل سنت چون غزالی که یزید را تا این حد منفور نمی‌دیدند) وقتی که به حادثهٔ کربلا می‌رسد، علاوه بر اینکه بر قساوت‌های آن قساوتگران انگشت اعتراض می‌نهد، می‌کوشد تا از سر تجربت‌اندیشی و انگیزه‌های اشراقی و عرفانی به چهرهٔ زیبای این حادثه نیز نظر بکند. مهم‌ترین درسی که ما از عارفان در این جهان گرفته‌ایم، درس زیبا دیدن جهان است: آموختن اینکه آدمی در زشت‌ترین زشتی‌ها همواره می‌تواند عنصر یا چهره‌ای زیبا را ببیند. گشودن چشم زیبابین به این عالم از تنبهات و تعالیم فوق‌العاده مهمّ عارفان است. گاهی آدمی به خاطر شدت یک فاجعه چنان مسحور و مسخّر جنبه‌های غم‌انگیز آن می‌شود که ابعاد دیگرش را فراموش می‌کند. و لذا بزرگی همچون مولوی لازم است که به ما درس جامعیّت بدهد و جامع‌نگری را به ما بیاموزد.

مولوی انسان عاشقی بود و عشق را نه تنها دانسته بلکه چشیده بود و تمام مکتب او در عشق خلاصه می‌شد ـ با درکی که خود او از عشق داشت. تمام هدیه‌ای که از استاد و مرشد خود گرفته بود عبارت بود از عشق. او به مولوی آموخته بود که چگونه عاشقانه زندگی کند، چگونه عاشقانه در این جهان نظر کند، چگونه عاشقانه حوادث را تحلیل کند، و چگونه عشق را به کمک عقل

بفرستد تا نقصان‌های آن را تکمیل کند. لذا وقتی که به حادثهٔ کربلا هم نگاه می‌کند، آن را یک حادثهٔ عاشقانهٔ زیبای دلربای ایثارگرانه می‌بیند و مست آن می‌شود. یعنی به جای آنکه دست قساوت ستمگران را ببیند و مالامال از نفرت بشود، روح عاشق ایثارگر پرگذشت امام حسین(ع) را می‌بیند و مالامال از محبت و سرشار از بهجت می‌شود. میان این دو نوع دریافت تفاوت بسیاری وجود دارد. هر کسی رزق و نصیب خود را در این عالم دارد. امر واحد می‌تواند به افراد پیام‌های مختلف بفرستد.

گر جهان را پُر دُر مکنون کنم
روزی تو چون نباشد چون کنم[8]

این عالم اگر پر از زشتی و پلیدی شود، پاکان فقط از او پاکی نصیب می‌برند.

گر شود عالم پر از خون مالْمال
کی خورد بندهٔ خدا الّا حلال[9]

برای اینکه:

کاملی گر خاک گیرد، زر شود
ناقص ار زر برد خاکستر شود[10]

ناپاک به دست پاکان پاک می‌شود. از منظر مولانا حادثه‌ای اینچنین پر از زشتی و قساوت، چهرهٔ دیگری پیدا می‌کند. آن چهره عبارت است از یک ایثارگری

۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۳۹۴.
۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۳۲.
۱۰) مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۶۱۲.

و عاشقی و گذشت تام و تمام؛ در طبق اخلاص نهادن همه چیز خویشتن. از این زیباتر حقیقتاً منظره‌ای وجود ندارد. گذشت، زیباترین حادثهٔ عالم انسانی است و هرچه این گذشت عظیم‌تر، وسیع‌تر، و عمیق‌تر باشد آن زیبائی وسیع‌تر و عمیق‌تر است. شما اگر به خود مولوی نظر بکنید می‌بینید که مهم‌ترین کاری که او در زندگی خود کرد عبارت بود از گذشت. مولوی با هر معیاری که نظر کنید مرد برخورداری بود. در چشم مردم و حاکمان و عالمان از حرمت بسیار زیادی برخوردار بود. محتشم بود. مال و منال بسیار داشت. مفتی بود. جوان بود. خطیب زبردستی بود. مورد اعتنا و احترام همگان بود، ولی حاضر شد همهٔ اینها را زیر پا بگذارد. و این همان قماری بود که او به آن تن داد. قماری که بعداً گفت:

خنک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش
بنماند هیچش الّا هوس قمار دیگر[11]

گفت آرزو می‌کنم که ای کاش یک نوبت و فرصت دیگری به من می‌دادند و من قمار دیگری می‌کردم. نَفْسِ این قمار برای من همه‌چیز است.

و حقیقتاً مولوی به واقعهٔ عاشورا و کربلا و امام حسین(ع) به چشم یک پاکبازی مطلق که مجسمهٔ زیبائی مطلق بود، نگاه می‌کرد. پیش خود می‌اندیشید که در روح آن بزرگمرد آزاده چه می‌گذشته است که در یک لحظه تصمیم می‌گیرد قلم بطلان بر همهٔ برخورداری‌های خود بکشد؟ ساده نیست. سری می‌خواهد به رفعت سماوات، دلی به وسعت کائنات و به تعبیر مولوی: "سینه‌ای شرابخانهٔ عالم." آدمی این‌قدر پرمستی و پرهستی که بتواند از همهٔ تعلقات خود بگذرد! من خوب می‌توانم مجسم بکنم که وقتی مولوی به حرکت امام

---

۱۱) دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵.

حسین(ع) نظر می‌کرد و به آن ایثار و فداکاری و گذشت عظیم و تاریخی بی‌نظیر و بی‌سابقهٔ او دیده می‌دوخت، نمونهٔ بزرگی از عاشقی را می‌دید که شاید کار خود او مصداق و نمونهٔ بسیار کوچک‌تری از آن بود. این عاشق کوچک وقتی که خود را در مقابل آن عاشق بزرگ می‌دید البته سر خضوع و تسلیم فرود می‌آورد. خودش را شریک تجربهٔ او می‌دید ـ و چه لذتی دارد که آدمی نه فقط پیرو صوری یک بزرگ، بلکه شریک مواجید و اذواق و تجارب او هم باشد. احساس کند که هر دو از یک عطر پراکنده در فضا مست و مفتون‌اند. احساس کند که همه با هم سر یک سفره نشسته‌اند و همه میزبان یکدیگر و میهمان یکدیگرند. من بخوبی احساس می‌کنم وقتی که مولوی از منظر تجربه‌های عشقیِ شخصیِ ایثارگرانهٔ خود در حادثه عظیم کربلا نظر می‌کرد و جزئیات آن ایثارگری‌های فوق‌انسانی را به چشم خود می‌دید، چنین حالتی را عمیقاً احساس می‌کرد. به همین دلیل بود که حجاب‌های فرقه‌ای ـ مذهبی ـ تاریخی را کنار می‌زد و مستقیماً در مورد شهیدان کربلا، ارادت‌ورزانه سخن می‌گفت ـ کاری که شاید ما از عالمان و گویندگانی که در ردهٔ مولوی باشند کمتر دیده‌ایم؛ یا هرگز ندیده‌ایم.

شما با این غزل مولوی لاجرم آشنایید و آن را شنیده‌اید:

کجائید ای شهیدان خدایی!
بلاجویان دشت کربلائی!
کجائید ای سبک‌روحان عاشق
پرنده‌تر ز مرغان هوایی
کجائید ای ز جان و جا رهیده
کسی مر عقل را گوید کجایی
کجائید ای در زندان شکسته
بداده وامداران را رهایی

کـــجائید ای در مـخزن گشـاده
کـــجائید ای نــوای بـی‌نوایـی
کف دریاست صورت‌های عالم
ز کف بگذر اگر اهل صـفایی[۱۲]

نمی‌دانید چه عمقی در اینجاست، چه خزانه‌ای از معانی بلند در این ابیات کوتاه ریخته شده است! یک تصویر کامل و غنی از یک ارادت‌ورزی صمیمانهٔ غیرمتکلفانه‌ای است که عاشق کوچکی نسبت به عاشقان بزرگ‌تر از خود ابراز کرده است.

این هم یک چهره و تصویر است. این هم یک چشم است که آدمی می‌تواند به حادثهٔ کربلا باز کند و درس تازه‌ای است که می‌تواند از آن بگیرد. مهم‌ترین علامت عاشقی ایثار و گذشت است (برای آدمی که ذاتاً خودخواه است). هیچ چیز دیگر به پای آن نمی‌رسد. و این عاشقی و ایثارگری، به زبان و سخن نیست؛ به عمل است. از گذشتن از مال و رفاه و راحت شروع می‌شود، تا گذشتن از آبرو و جان و تعلقات دیگر. امام حسین(ع) فقط از جانش نگذشت، از همهٔ برخورداری‌هایش گذشت. او یک‌بار شهید نشد، هزار بار شهید شد، با سلب هر حقی، با شهادت هر یاری و با خوردن هر تهمتی. و به عوض، هزار بار هم عروج کرد و معراج یافت. دستگاه تبلیغات اموی فوق‌العاده قوی بود. توانستند از او موجودی بسازند که شایستهٔ کشته‌شدن بود؛ یعنی بر حرمت و آبرو و شخصیت او حمله بردند و بدنامش کردند. در صحرایی، در منطقه‌ای که هیچ صدایی درنمی‌آمد، خبری به کسی نمی‌رسید، کسی نمی‌توانست به کمک و یاری او بشتابد ـ بسی محدودتر و محصورتر از زندان‌های انفرادی و سلول‌های

---

۱۲) دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷.

مخوف امروزی ـ در نهایت تنهایی و بی‌پناهی، رنجی را بر او تحمیل کردند که صدبار از رنج تیغ و شمشیر سخت‌تر بود. این زجرهای روحی بسی سخت‌تر از زجرهای بدنی بود. وقتی کسی در محاصرهٔ همهٔ این مشکلات قرار می‌گیرد، ایثار و عشق‌ورزی او معنایی دیگر پیدا می‌کند.

باری، حادثهٔ کربلا برای کسی چون جلال‌الدین مولوی عبارت بود از حادثهٔ درِ زندان را شکستن، حادثهٔ درِ مخزن راگشودن، حادثهٔ به نوا رسیدن یا به نوا رساندن بی‌نوایان؛ حادثهٔ پریدن سبک‌روحانهٔ مرغان عاشقی که خواستار رهایی از قفس تن بودند؛ حادثهٔ کسانی که استثنائی‌ترین فرصت را برای ابراز عشق صمیمی و استثنائی خود پیدا کردند و آن را به منصهٔ ظهور نشاندند. مولوی اصولاً در مواجهه با مرگ، این درس را از حسین(ع) آموخته بود که شجاعانه و دلیرانه و عاشقانه به استقبال آن برود و اینکه گاه از باطنیان و اسماعیلیان و بی‌خود بودنشان با تحسین سخن می‌گفت سرّش همین بود:

من چو اسماعیلیانم بی‌حذر
بل چو اسمعیل آزادم ز سر
فارغم از طمطراق و از ریا
"قل تعالوا" گفت جانم را بیا[13]

قصهٔ مسجد مهمان‌کش حکایت حال خود مولوی است و آزادی او از سر و از جان. در باب قصهٔ بلال حبشی و مرگ او نیز سخنان مولانا شنیدنی است. می‌گوید همسرش دم از فراق می‌زد و او از وصال:

گفت جفتش الفراق ای خوش‌خصال
گفت نه نه، الوصال است الوصال

---

۱۳) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۴۱۰۰-۴۱۰۱.

گفت جفت امشب غریبی می‌روی
از تبار و خویش غائب می‌شوی
گفت نه نه بلکه امشب جان من
می‌رسد خود از غریبی در وطن[۱۴]

□□□

من گدا بودم در این خانهٔ چو چاه
شاه گشتم قصر باید بهر شاه[۱۵]

ما در حال حاضر باید تمام آنچه راکه به نام دین و سنت دینی به ما رسیده است مورد تجدیدنظر قرار دهیم. آنها از خلال حجاب‌ها و غبارهای اعصار و قرون عبور کرده‌اند و اینک غبارآلود به دست ما رسیده‌اند. کار ما ـ حداقل ـ غبارزدایی است. یکی از مهم‌ترین این مواریث همین حادثهٔ کربلاست که تأثیرش تا اعماق جان ما رسوخ کرده‌است و بر تارهای بسیار حساس وجود ما زخمه زده است. همهٔ ما به لحاظ عاطفی، زخمی این حادثهٔ فجیع هستیم. همهٔ ما خودمان را در جبران آن فاجعه‌ای که ظالمانه بر خاندان پیامبر رفت و کسی به پا نخاست و از مظلومان دفاع نکرد، مسئول و سهیم می‌بینیم. امروز دفاع از مظلومیت و مقابلهٔ با ظلم شکل دیگری پیدا کرده است و ما باید درس دیگری از این حوادث بیاموزیم. اختلاف‌انگیزی، تأکید بر کینه‌های تاریخی، ابراز هویت فرقه‌ای و دینی از طریق انگشت نهادن بر تقابل‌های شبهه‌ناک، به هیچ‌وجه شرط دینداری در عصر جدید نیست. حوادث تاریخی ماهیتشان می‌ماند و عوارضشان باید چون پوسته‌ای کنده شود و به کناری نهاده شود.

۱۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۵۲۷-۳۵۲۹.
۱۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۵۳۶.

گوهر قیام امام حسین(ع)، یا ایثار شهادت‌گونهٔ عاشقانه‌ای است که برای همیشه به صورت والاترین ارزش اخلاقی و زیباترین رفتار انسانی در عالم باقی خواهند ماند؛ یا یک حرکت عاقلانه دوراندیشانه‌ای است که شخصی مسئول در مقابل یک بی‌عدالتی سیستماتیک انجام داد تا ساختاری را که از بن کج بالا رفته بود تغییر دهد، و سنت و روندی را که در شرف راسخ شدن بود متوقف کند؛ و بیاموزد که هر نظام سیاسی و حکومتیی بالقوه می‌تواند فاسد و ویران شود ـ حتی اگر بر سر آن نظام شخصیتی مثل پیغمبر اسلام(ص) نشسته باشد. از وقتی که پیامبر(ص) فوت کرد تا وقتی که نوهٔ او حسین را در صحرای کربلا کشتند پنجاه و یک سال بیشتر نمی‌گذشت. ظرف این پنجاه و یک سال، تقریباً دو نسل عوض شدند. بله، آن کسانی که حسین(ع) را کشتند عموماً پیامبر(ص) را ندیده بودند، از صحابیان مستقیم پیامبر نبودند، با او حشر و نشر نداشتند؛ ولی کانون وحی هنوز گرم بود و از التهاب و تب و تاب نیفتاده بود؛ هنوز پیرمردهایی حیات داشتند که شخصاً چشم در چشم پیغمبر(ص) دوخته بودند، او را می‌شناختند، دختر او را می‌شناختند، نوهٔ او را می‌شناختند. با همهٔ این احوال در آن جامعه حادثه‌ای مثل قتل فرزند پیامبر(ص) اتفاق افتاد و گرچه پس از آن حرکت‌های اعتراضی شروع شد، امّا امویان توانستند همچنان سال‌ها بر اریکهٔ حکومت تکیه بزنند و پیروزمندانه و کامیابانه ریاست کنند. درسی که از واقعه کربلا می‌توان آموخت این است که هیچ نظام حکومتی، بشری، سیاسی، در این جهان تضمین‌شده نیست، حتی اگر شخصیتی چون پیامبر(ص) آن را تأسیس و ایجاد کرده باشد. کجروی‌های اندک اولیه، رفته‌رفته چنان افزون‌تر و افزون‌تر خواهد شد که کار را به فاجعهٔ غیر قابل جبرانی خواهد کشید. شرط عقل این است که سرچشمه را به بیل بگیریم، وگرنه "چو پر شد نشاید گذشتن به پیل."

از دوستان گرامی متشکرم و همه را به خدا می‌سپارم.

قصهٔ موسی و شبان و رازهای نهان*

دید موسی یک شبانی را به راه
کو همی گفت: "ای گزیننده اِله
تو کجایی تا شوم من چاکرت
چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم، شپشهایت کُشم
شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت
وقتِ خواب آید بروبم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من
ای به یادت هَیهَی و هَیهَای من"

---

* از دروس دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

این نمط بیهوده می‌گفت آن شبان

گفت‌موسی:"باکی‌است‌این‌ای‌فلان"

گفت: "با آن کس که ما را آفرید

این زمین و چرخ از او آمد پدید"

گفت موسی: "های بس مُدبر شدی

خود مسلمان ناشده کافر شدی

این‌چه‌ژاژاست‌وچه‌کفراست‌وفُشار

پنبه‌ای اندر دهان خود فشار

گند کفر تو جهان را گنده کرد

کفر تو دیبای دین را ژنده کرد

گر نبندی زین سخن تو حلق را

آتشی آید بسوزد خلق را

با که می‌گویی تو این، با عمّ و خال

جسم‌وحاجت،درصفات‌ذوالجلال؟

شیر، او نوشد که در نشو و نماست

چارق او پوشد که او محتاج پاست

دست و پا در حق ما استایش است

در حق پاکی حق آلایش است»

گفت "ای موسی دهانم دوختی

وز پشیمانی تو جانم سوختی"

جامه را بدرید و آهی کرد و تفت

سر نهاد اندر بیابان و برفت

وحی آمد سوی موسی از خدا

بندهٔ ما را ز ما کردی جدا؟

تو برای وصل کردن آمدی
یا خود از بهر بریدن آمدی؟
هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام
هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم
در حق او شهد و در حق تو سَم
ما بری از پاک و ناپاکی همه
از گرانجانیّ و چالاکی همه
من نکردم امر تا سودی کنم
بلکه تا بر بندگان جودی کنم
هندوان را اصطلاح هند مدح
سندیان را اصطلاح سِند مدح
من نگردم پاک از تسبیحشان
پاک هم ایشان شوند و دُرفشان
ما زبان را ننگریم و قال را
ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود
گرچه گفتِ لفظ ناخاضع رود
چند از این اَلفاظ و اِضمار و مَجاز
سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز
آتشی از عشق در دل برفروز
سربه سر فکر و عبارت را بسوز
موسیا آداب‌دانان دیگرند
سوخته جان و روانان دیگرند

عاشقان را هر نفس سوزیدنی است
بَر دِه ویران خَراج و عُشر نیست
گر خَطا گوید ورا خاطی مگو
گر بود پرخون شهید او را مشو
در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ار غوّاص را پاچیله نیست؟
تو ز سرمستان قلاووزی مجو
جامه چاکان چه فرمایی رفو
بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت
رازهایی گفت کآن ناید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند
دیدن و گفتن به هم آمیختند
چونکه موسی این عتاب از حق شنید
گفت: "مژده ده که دستوری رسید
هیچ آدابی و ترتیبی مجو
هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی، وز تو جهانی در امان
ای معافِ یفعل الله مایشا
بی محابا رو زبان را برگشا"
گفت: "ای موسی از آن بگذشته‌ام
من کنون در خونِ خود آغشته‌ام
من ز سدرهٔ منتهی بگذشته‌ام
صد هزاران ساله زآن سو رفته‌ام

تـــازیانه بـــر زدی اســبم بگشت
گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
مـحرم نـاسوت مـا لاهـوت بـاد
آفرین بر دست و بر بـازوت بـاد
حال من اکنون برون از گفتن است
این چه‌می‌گویم،نه‌احوال‌من‌است"[۱]

ویژگی‌های قصّهٔ موسی و شبان

ماجرای موسای کلیم و شبان دلسوخته را با اندکی اختصار بـه روایت مـولانا خواندیم، و به جان نوشیدیم. قصهٔ حاضر، از آن حیث که رازهای دلنواز و نهان مولوی را بر آفتاب افکنده و سرّ ضمیر وی را در حدیث دیگران بازگفته است و از آن جهت که ذهن و ضمیر طراح و تصویرگر و تداعی‌پیشهٔ آن بزرگوار در بیانش بازیگری بسیار کرده، در عداد داستان‌های بسیار آموزنده و پرمغز مثنوی در آمده است.

این قصه، آئینهٔ تاریخ فرهنگ دینی است. و عصارهٔ درپیچیدن عـقل بـا عشق، متکلّم با عارف، تشبیه گر با تنزیه گر، شریعت و حقیقت، تجربت‌اندیشی و معرفت‌اندیشی را در خود دارد. و با نازکی تمام از خدا و عبادت و گوهر دین و ایمان و امن و پیامبری سخن می‌گوید.

ابتدا به جست‌وجوی پیشینهٔ تاریخی این قصه می‌رویم. ماجرا با کیفیت و تقریری که مولانا آورده، در کتب قدما ظاهراً نیامده است و مـحصول طـبع آفریننده و پردازشگر خود اوست. لکن، نمونه‌هایی وجود دارد که می‌توان در

۱) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۲۰-۱۷۹۱.

آنها، کم و بیش مشابهتی جست.[۲]

در شرح ابن ابی‌الحدید بر نهج‌البلاغه، آمده است که حضرت موسی(ع) با عابدی از قوم بنی‌اسرائیل دوست بود. وی در یکی از گفت‌وگوهایش با موسی(ع) چنین اظهار می‌داشت که کاش خداوند مَرکب خویش را می‌فرستاد تا قدری از علوفه‌ای را که در اختیار دارم، به او می‌خوراندم. موسی(ع) از این سخن اندوهگین و اندیشناک شد. به موسی(ع) وحی رسید که اندوهگین مباش. از این کسان به قدری که عقل داده‌ایم، طاعت طلب می‌کنیم و همان اندازه پاداش می‌دهیم. حدّ دریافت او همین است و از او بیش از این انتظار نمی‌توان داشت.

در تفسیر ابوالفتوح رازی نیز به روایتی با همین مضمون برمی‌خوریم: روزی رسول(ص) نماز بامداد می‌گزارد و اعرابی نومسلمانی نیز به او اقتدا کرده بود، حضرت پس از حمد، سورهٔ النازعات می‌خواند تا به اینجا رسید که خدای تعالی از فرعون خبر داد که او گفت: "انا ربّکم الاعلی." اعرابی از سر اعتقاد پاک و عصبیت دینی طاقت نیاورد و به یکباره حین نماز گفت: کذب ابنُ الزانیة. پس از سلام نماز، اطرافیان آداب‌دان که این سوء ادب را برنتافته بودند با او درآویختند که این چه ناسزا و سوء ادب بود که در صلات رسول داخل نمودی. اعرابی درماند. جبرئیل نازل شد و به پیامبر گفت: خدایت سلام می‌کند و می‌گوید این قوم را بگو تا زبان ملامت از او کوتاه کنند که من فحش او را به منزلهٔ تسبیح و تهلیل برگرفتم. ملاحظه می‌کنید که این قصه‌ها در معارف دینی و فرهنگ اسلامی نمونه دارند و بی‌شک، در حوزهٔ ادیان دیگر هم می‌توان نمونه‌های مشابهی یافت. چراکه نزاع شریعت و حقیقت و متکلم و عارف، کمابیش عنصر ثابت تاریخ همهٔ فرهنگ‌های دینی است.

---

۲) فروزانفر، بدیع‌الزمان، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، چاپ اول، ۱۳۳۳، صفحات ۵۹ـ۶۱.

حال ببینیم ذکر کدام نکته، عنان خاطر مولوی را به سوی این قصه کشانده است و او از کدام "باب" وارد این "مدینهٔ معرفت" گشته است. از این رو، قدری به عقب بازمی‌گردیم:

"اذکروالله" شاه ما دستور داد
اندر آتش دید ما را نور داد
گفت: "اگر چه پاکم از ذکر شما
نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هرگز مستِ تصویر و خیال
در نیابد ذات ما را بی مثال"[۳]

خداوند با آنکه می‌داند که ما آدمیان مست تصویر و خیالیم و ذکر و فکر ما آلوده به شوائب خیال است و دست شعور ما از درک ذات احدیّت کوتاه و عاجز است و او از تسبیح ما مستغنی و پاک است باز هم، ما را به ذکر و یادکرد خویش امر فرموده است:

یٰا اَیّها الَّذینَ آمَنُوا اذْکُرُوااللّٰهِ ذِکْراًکثیراً و سَبِّحُوهُ بُکرةً و اصیلاً.[۴]

ای مؤمنان، ذکر حق و یاد خدا [به دل و زبان] بسیار کنید و صبح و شام به تسبیح و تنزیه ذات پاک او بپردازید.

مستِ تصویر و خیال بودن و ماوراء طبیعت را با طبیعت قیاس کردن و از محسوسات برای غیرمحسوسات الگو ساختن، از مقتضیات وجود محدود بشری است. "عرصهٔ خیال" یکی از سه عرصه و سه لایهٔ وجود است که ما را در

---

۳) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۱۵ـ۱۷۱۷.

۴) سورهٔ احزاب، آیات ۴۱ و ۴۲.

محاصره گرفته‌اند.

حمله‌ای دیگر بمیرم از "بشر"
تا برآرم از ملائک پرّ و سَر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ الّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر "وهم" ناید آن شوم
پس "عدم" گردم عدم چون ارغنون
گویدم کانّا الیه راجعون[۵]

مراد از "بشر" مرتبهٔ حسّ و تن است و مردنِ از بشر، یعنی رستن از عالم حسّ و عریان شدن از تن و دریدن حجاب مادیت و گام در عرصه و عالمی فراخ‌تر نهادن. هر چه از عالم تن دور می‌شویم و در عرصهٔ خیال (وهم، که ملکوت هم از آن جنس است) گام می‌نهیم، هستی، فراخ‌تر و تابناک‌تر می‌شود و از پی آن، وقتی مرزهای خیال را می‌شکنیم و پای در وادی وصال و فنا و مجرّدات محضه (عالم عدم) می‌گذاریم وارد فضای بی‌کران، مطلق و مرتبهٔ پیوند با خداوند می‌شویم و از آن سو هرچه پائین‌تر می‌آئیم و لایه‌های هستی را درمی‌نوردیم مراتب، یکی پس از دیگری تنگ‌تر و تاریک‌تر و مچاله‌تر می‌شود تا به هیولای محض برسد که همسایه لاشیئ است.

بنابراین، انسان‌ها باید دو پرواز ـ و به تعبیر مولوی دو "مردن" ـ را تجربه کنند تا پا بر سریر وصال بنهند: "رهایی از تن" و "رستن از خیال". رهایی از تن، برای رهیدن از همهٔ حجب و زندان‌ها کافی نیست. شخصی که از مرتبهٔ تن

۵) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۲-۳۹۰۵.

خلاصی می‌یابد، هنوز محبوس و محجوب عالم خیال است. عالم خیال گرچه لطیف‌تر و فراخ‌تر از عالم حس است، اما در قیاس با وادی وصال، همچنان حاجب و محبس است و باید از آن عبور کرد:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم
زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال
زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستیّ جهان حسّ و رنگ
تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ[۶]

مولوی وصال را همواره مرادف با رستن از خیال می‌داند:

من شدم عریان ز تن او از خیال
می‌خرامم در نهایات الوصال[۷]

وقتی عریانی از خیال حاصل شد، به عالم مجردات و عرصهٔ پیوند با خداوند می‌رسیم. پیداست که نزد عارفان، رجعت به سوی پروردگار تنها به معنای مردن از بدن نیست، شکستن مرزهای خیال را هم در بر می‌گیرد:

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کانّا الیه راجعون[۸]

با این حال، چنانکه خود مولانا نیز تذکار می‌دهد، برای کثیری از آدمیان،

---

۶) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۰۰-۳۹۰۲.
۷) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۶۱۸.
۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۵.

تجربهٔ عریان شدن از خیال میسر نیست و مکاشفات بیشتر عارفان در همین عرصهٔ خیال صورت می‌گیرد و نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی‌صورت به نظارهٔ خدا بنشیند و تجربه‌هایش وراء عرصهٔ خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربهٔ عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال، کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط و یافته‌ها و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد و حتی در پاره‌ای موارد با یافته‌های دیگران نیز در تعارض و تناقض می‌افتد. این از مقتضیات زیستن و گرفتار آمدن در عالم خیال است. ما خدا را نیز در قالبی می‌بینیم. ذکر و یادکرد او، نزد ما آدمیان همیشه یادکردن صورتی از صور است و هر چه هم دغدغهٔ تنزیه داشته باشیم، به تنزیه تام و کامل نمی‌رسیم و در نهایت، تنزیهی آمیخته به تشبیه و مطلقی مقیّد به شوائب خیال از آب در خواهد آمد. گریزی هم از این نیست و بیش از این از آدمیان متوسّط نمی‌توان خواست. تا وقتی در جغرافیای خیالیم و زلزلهٔ خیال ما را سخت می‌لرزاند، این عیب و خلل در عمارت ذکر، طبیعی و قهری است.

این تصور وین تخیل لعبت است
تا تو طفلی پس بدانت حاجت است[۹]

رهایی از این وهم و تصویر وقتی میسر است که از دام این طفولیت برهیم:

چون ز طفلی رست جان، شد در وصال
فارغ از حسّ است و تصویر و خیال[۱۰]

با اینهمه، مستی از خیال و آغشتگی به صور، موجب معافیت و محرومیّت از

۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۱.
۱۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۲.

ذکر نیست. ذکر تشبیه‌آلود و لعب‌گونهٔ ما نیز مطلوب و مقبول درگاه خداوندی است. نردبانی است که گام به گام از او بالا می‌رویم و اندک‌اندک به تنزیه نزدیک‌تر می‌شویم و آن را از تشبیه‌آمیز بودن می‌پیراییم.

توجّه به این نکات و دقائق است که عنان خاطر مولانا را به سوی طرح قصهٔ موسی و شبان می‌کشاند و آن قصهٔ پررمز و راز، در این فضا و با این شیوه خلق می‌شود.

به اختصار سه چهره و حیثیت را می‌توان در این قصه سراغ گرفت و در هر سه چهره، نکته‌های سودمند و پیام‌های دلنشین مولوی را آموخت.

۱) از یک حیث، می‌توان قصهٔ موسی و شبان را قصهٔ نزاع تاریخی و اندیشه‌سوز "تشبیه" و "تنزیه" گرفت و داوری مولانا را در این نزاع نظاره کرد.

همهٔ ما وقتی از مهربانی خداوند سخن می‌گوییم، ناخودآگاه موجود مهربانی را تصور می‌کنیم که همانند پدر و مادر یا دوست و محبوب، با ما مهربانی و لطافت می‌ورزد و دل ما را از خرمی و طراوت سرشار می‌کند و وقتی با او سخن می‌گوییم و لب به دعا می‌گشاییم، آنچنان او را به خود نزدیک می‌بینیم و می‌یابیم که گویی کسی چون ماست که دلی رقیق دارد، سخنان ما را می‌شنود و متأثر می‌گردد و در اندیشهٔ سرنوشت و احوال ماست. داشتن چنین تصویری از خداوند، همان "تشبیه" است؛ یعنی خدا را در جامهٔ احوال و اوصاف بشری دیدن و به دیگر سخن "انسانی کردن خداوند"[11]، مانند خدایی که در نزد مسیحیان است.

اما با غور در فلسفه و پاره‌ای از متون دینی، چنین تصویری رنگ می‌بازد. وقتی از چشم عقل و فلسفه به خداوند می‌نگریم، درمی‌یابیم که قیاس خداوند با آدمیان، قیاسی از بن باطل است. خداوند در وهم نمی‌گنجد و صورت

11) Anthropomorphism

برنمی‌دارد و مثل و مانندی ندارد و احوالش دگرگون نمی‌شود و دچار خشم و رقّت و عطوفت و... نمی‌گردد و بطور کلّی افعال و اوصافش، بشری و انسانی نیست. دور داشتن خداوند از شوائب انسانی، همان گام زدن در وادی "تنزیه" است. پیشروی و تأکید در تنزیه ما را به وادی "تعطیل" می‌کشاند؛ چنانکه برخی به این ورطه افتاده‌اند و از فرط مهابت و عظمت و بُعد و نزاهت خداوند، تنها راه توصیف او را توصیفات سلبی دانستند (مانند اینکه: جاهل نیست، عاجز نیست و امثال آن. via negativa در اصطلاح کلام مسیحی)

ما در هر دو جانب افراط و تفریط یعنی تشبیه و تنزیه دچار مشکلیم. از یک طرف تشبیه، در ایجاد رابطه با خداوند و عشق و محبت ورزیدن با او بسیار کارآمد است و آدمی در این تصویر، خود را با خداوند بسیار قریب و پیوسته می‌یابد و خشم و رحمت و کلام و وحی او را آسان درک می‌کند و معنی دعا کردن را خوب می‌فهمد، امّا این تلقّی با پاره‌ای مبانی عقلی فلسفی و حتی دینی معارض و ناسازگار است.

از سوی دیگر، تنزیه، گرچه خدا را در جایگاه خدائیش استوارتر می‌نشاند امّا گویی چنین تصویری خدا را از دسترس بشر دور می‌دارد و اندک رغبتی برای دوستی ورزیدن، سخن‌گفتن، دعا کردن و نزدیک‌تر شدن به او باقی نمی‌گذارد. در این میان ارائه تصویری صائب و دور از شوائب بشری و در عین حال، خواستنی و دوست‌داشتنی، امر صعب و مستصعبی است. جمع بین این دو مقام که خداوند نه بی‌نهایت دور است ـ که هیچ ارتباطی با او میسر و متصور نگردد ـ و نه چندان نزدیک است ـ که چون انسانی از انسان‌ها به نظر آید (یا طرد هر دو و نشاندن شق سومی به جای آن)، جز از عهدهٔ سلطان شگرف برنمی‌آید.

هر کس می‌تواند به خویش مراجعه کند و ببیند چه تصویری از معبود و محبوب خویش دارد. و واقعاً چه خدایی را می‌پرستد؟

خدای هرکس به قدر قامت اوست. آری، خدای خارجی واحد است اما آدمیان به اندازهٔ ظرف وجود خویش و به تناسب اضلاع و ابعاد آن از خداوند پر می‌شوند. خداوند به دریایی می‌ماند که در سبوهای متفاوتی ریخته شده است.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای[۱۲]

□□□

دم که مرد نایی اندر نای کرد
درخور نای است نه درخورد مرد[۱۳]

اینک به قصهٔ موسی و شبان و نزاع تنزیه و تشبیه باز می‌گردیم تا ببینیم مولانا چگونه به داوری نشسته است. از زبان مولانا آوردیم که ما آدمیان مست تصویر و خیالیم و ذکر و یادکرد ما از خداوند، آلوده به شوائب خیال و تصویر است. ما محاط و محصور خیالات خویشیم و لذا زمانی که از خداوند سخن می‌گوییم، کار ما قالب‌سازی و یادآوری صورتی از صُور است و این امر، اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، بیش از این هم از آدمیان نمی‌توان خواست. تنزیه کامل و فطام تامّ از تشبیه، نه خواستنی است و نه دست‌یافتنی. آدمیان به فراخور ظرفیت ادراکی‌شان خداوندگاران متفاوت دارند. از این روی، در مقام تخطئهٔ خدای دیگری برآمدن دلیری بسیار می‌خواهد. موسی(ع) چنین کرد و عتاب حضرت ربوبی را سزاوار شد. موسی در این داستان یک تنزیه‌گر است و چوپان یک تشبیه‌گر. خداوند وقتی بین این دو داوری می‌کند، هم به موسی و

---

۱۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.
۱۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.

هم به شبان و هم به تماشاگران این حادثهٔ نادر و شریف می‌فهماند که هر دو مقبول‌اند؛ چون دو سطح از دینداری‌اند و در بن این تشبیه‌ها و تنزیه‌ها ایمانی هست که ملاک مقبولیت آنهاست.

داوری مولانا در این میان همان است که از زبان خداوند به موسی بیان می‌دارد:

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام
هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

یعنی مراتب متفاوت است. زبان‌ها با هم فرق دارد. چوپان، با سادگی و خامی خود همان را می‌خواهد بگوید که متکلّمان و عارفان فرهیخته می‌گویند. لکن سخن چوپان از متکلّمان پذیرفته نیست. همچنانکه سخن متکلّمان برای چوپان فهمیدنی و هضم‌کردنی نیست. اما عشقی که در بُن این دو گفتار است به هر دو روح و جاذبه می‌بخشد. سخن چوپان از چوپان مدح است و از موسی ذمّ. برای او مایهٔ قرب و وصال است اما برای موسی مایهٔ بُعد و فراق و عذاب. زبان و قال ملاک دینداری واقعی نیست. آن، متعلّق به آئین جمعی است. درون و حال است که در چشم خداوند بها و اهمیّت دارد. آداب‌دانان را از سوخته‌جانان، و حاملان "درس دین" را از حاملان "درد دین" باید فرق نهاد. غایت همهٔ این حرکات و عبادات، قرب به خداست. و موسی باید با خود بیندیشد که با موشکافی متکلّمانه‌اش راه قرب را هموارتر می‌کند یا راه فلسفه‌ورزی‌های غفلت‌آور را؟

۲) چهرهٔ دیگر این داستان، تبیین نسبت میان تحلیل عقلی و تجربهٔ عشقی است. موسی نمایندهٔ عقل، و چوپان شوریده، نمایندهٔ عشق است و گفت‌وگویی که بین این دو درگرفته گفت‌وگو و داد و ستد میان عقل و عشق است.

برای هر یافته باطنی و تجربهٔ عشقی دو مقام متصور است: یکی وجود و

تحقّق تجربهٔ معنوی و دیگری تبیین و نظریه‌پردازی دربارهٔ آن تجربه. در علوم طبیعی نیز قصه از این قرار است. ابتدا تجربه خام است و سپس آن را تحت مقولات و قالب‌های مفهومی و تئوریک در آوردن. این تقدّم و تأخّر البته تحلیلی است نه زمانی. یعنی تجربه‌ها عموماً با تبیین‌شان همراه‌اند امّا تحلیلاً تبیین پس از تجربه درمی‌رسد. همهٔ ما ممکن است از الکتریسیته تجربه‌ای داشته باشیم. وقتی یک پتانسیل قوی وارد بدن می‌شود، لرزش و رعشه‌ای بر بدن مستولی می‌شود. این اصل تجربه است، اما نظریه‌سازی برای این تجربه، امر دیگری است؛ یعنی تفسیری که به زبان فیزیولوژی، یا بیوفیزیک و بیوشیمی از برق‌گرفتگی به دست داده می‌شود، وراء آن تجربه است. "سوختن" نیز چنین است. آتش گرفتن چوب، کاغذ، نفت را پیشینیان هم می‌دیدند، امروزه هم آدمیان شاهد آنند؛ اما بیان و فهم و صورت‌بندی مفهومی و تئوریک اینکه هنگام سوختن چیزی چه رخ می‌دهد، با خود تجربهٔ سوختن یکی نیست. در این صورت‌بندی‌ها طرحی بر مشاهدات افکنده می‌شود که از بیرون می‌آید و در خود مشاهدات نهفته یا مشهود نیست. ماجرای موسی و شبان نیز چنین است.

شبان تقرب و اتصال با خداوند را تجربه کرده، اما صورت‌بندی خوبی از تجربهٔ خویش ارائه نمی‌دهد. بسیاری از مردم بسیط و عادی، در اصلِ داشتن تجربهٔ شناخت خداوند یکسان‌اند و بلکه به قول "استیس" حتی در بودیسم (که خداوند را به زبان انکار می‌کنند) قصه از این قرار است، لکن در عین داشتن این تجربه و اتحاد با موجودی قدسی، نامی بر این تجربه نمی‌نهند و آن را تفسیر و تبیین نمی‌کنند یعنی معشوقی دارند اما نمی‌دانند عشق چیست و عشق ورزیدن به آن معشوق، کدام است. و البته هرچه تجربهٔ درونی آدمی از محسوسات و مألوفات دورتر باشد، بیانش به زبان عادی و صورت‌بندیش در مقولات مأنوس و عرفی، مشکل‌تر و مشکل‌زاتر خواهد بود.

کسی چون شبان، آنگاه که به خدای خویش نزدیک می‌شود، احساس و

تجربهٔ خویش را در قالب‌های انسانی بیان می‌کند و نهایت قدرت و دقّت تصویر او از آن تجربه قربی و اتّحادی این است که بگوید از هر مهمانی برای من عزیزتری، حاضرم پای تو را بشویم، حاضرم کفش تو را بدوزم، موی تو را شانه کنم، بزهایم را برایت قربانی کنم، شپش‌های سرت را بکشم... این بیان، گرچه بسیار خام و ناتراشیده و ناقص و قاصر است لکن در بُن آن، عشقی گرم و خالص و وصف‌ناشدنی نهفته است که جبران آن قصور زبان را می‌کند. و چه باک اگر زبان او نمی‌تواند بار شوریدگی روان را بکشد. خداوند که به زبان‌ها نمی‌نگرد، به دل‌ها می‌نگرد، عشق و ایمان که بر زبان نمی‌نشیند. بر دل می‌نشیند. معنا که در لفظ نیست در مغز است، و زبان که از خود جان ندارد، از دل جان می‌گیرد. پس:

گر خطا گوید ورا خاطی مگو
گر بود پرخون شهید، او را مشو
در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ار غوّاص را پاچیله نیست؟
تو ز سرمستان قلاووزی مجو
جامه‌پاکان را چه فرمایی رفو؟

می‌بینیم که در این قصه، نزاع موسی و چوپان بر سر نحوهٔ تصویر و تفسیر تجربه‌ای است که شبان از خداوند داشته است. و مولانا هم تفسیر و تصویر را در قبال گوهر تجربه امری غیرمهمّ شمرده است و چوپان را چون راه‌یافته‌ای به درون کعبه دانسته که از هر طرف نماز بگزارد، نمازش مقبول است. این اندیشه، نه فقط گفتار که کردار را هم در قبال گوهر دین، کم‌اهمیت می‌شمارد و بهای عمده را به مغز می‌دهد نه پوست. غزالی هم که فقه را علم دنیوی می‌دانست، ناظر به همین معنا بود. فقه، یعنی تنظیم معیشت دنیا و اگر دین، در تنظیم معیشت

دنیا خلاصه شود، این دیگر نه دین، که دنیاست. دنیا را با نظام‌های حقوقی دیگر هم می‌توان اداره کرد، لکن آنچه غایت و غرض از آن تدبیرات عملی است، ممکن ساختن اتصال و پیوند درونی آدمیان با خداوند و آن تجربهٔ اتحادی و باطنی است. به تعبیر غزالی: "دل از ولایت فقیه خارج است"؛ فقیه بر بیرون دل حکومت می‌کند و فقه اصولاً برای تنظیم معیشت دنیاست. آن که خدا تنها در دنیایش وارد شده؛ یعنی زندگی بیرونی‌اش را بر وفق فقه اداره می‌کند، تحت ولایت فقیه است و هنوز تحت ولایت خدای فقیه قرار نگرفته است. چنین کسی را دیندار نمی‌توان نامید.

از اینجا به نکتهٔ بعدی می‌رسیم و آن تفکیک میان کفر و ایمان فقهی و کفر و ایمان واقعی است. از منظر فقهی، مؤمن آن است که به زبان اظهار ایمان کند و کافر آن است که به زبان اظهار کفر کند. این معیار و ملاک کفر و ایمان نزد فقهاست. لکن خداوند به روان می‌نگرد نه به زبان، معیار بودن زبان، متعلّق به این دنیاست و در وراء این عالم، دیگر زبان محلی از اعراب ندارد. خداوند و فرشتگان و قدسیان فقط به دل می‌نگرند. چه بسا کسانی که اظهار اسلام می‌کنند، اما به دل کافرند و چه بسا کسانی که نامسلمان می‌نُمایند، اما بواقع مؤمن‌اند. "ان اللّه لاینظر الی صورکم بل ینظر الی قلوبکم." فقیه کسی را کافر می‌خواند که به زبان سخنان کفرآمیز بگوید، امّا این کفری نیست که لزوماً عذاب و قهر الهی را به دنبال داشته باشد همچنانکه موسی، چوپان را کافر انگاشت (به دلیل کفرگویی) امّا خدا بر کفرگویی او صحّه ننهاد. از دیگر سو، فقیه کسی را که حتّی در زیر سایهٔ شمشیرها، از خوف جان اظهار اسلام می‌کند، مسلمان می‌شمارد و احکام مسلمانی را بر او جاری می‌سازد درحالی‌که ممکن است در دل کافر باشد. لذا حساب زبان را از حساب دل، و حساب کفرگویی را از حساب کفر واقعی و حساب اظهار اسلام را از ایمان واقعی جدا باید نگاه داشت.

نکتهٔ بعد، رسالتی است که رسولان الهی در این زمینه دارند. گرچه حقیقت کفر و ایمان را باید در دل جست نه در زبان. اما و هزار اما، تصحیح زبان هم شایسته و لازم است. همهٔ ما برای فهم صحیح و برای تفاهم، برای حفظ سلامت جامعهٔ دینی و برای احتراز از کفرگویی و بر سبیل شفقت بر عامّه، محتاج تفسیر صحیح تجربه‌های باطنی هستیم. خداوند نیز که این تجربه‌ها را برای آدمیان میسر کرده، کلید تفسیر این تجربه‌ها را در اختیارشان نهاده است. این کلید را در ادیان و نزد انبیاء باید جست. از این‌رو در عالم فهم تجربه‌ها، ما سخت محتاج پیامبرانیم. مولوی در این قصه، این نکته را به نحو مضمر و مدغم بیان کرده است.

می‌گوید هیچ ذکر و تهلیلی و هیچ فهم و تعریفی از خداوند در هیچ مرتبه‌ای کامل و خالص نیست. از این‌رو، هر عارفی در هر مرتبه‌ای از مراتب تفسیر تجربهٔ باطنی خویش، محتاج راهنماست؛ چون شاید هنوز تفسیر او مشوب به وهم و خیال باشد و هر دم، خیالی او را راهزنی کند. از شبان شوریدهٔ این قصه گرفته تا عارفان، همه محتاج تفسیر یافته‌های عرفانی خویش‌اند و البته عارفان، محتاج‌ترند، چون غنی‌ترند:

درویش و غنی بندهٔ این خاک درند
وآنان که غنی‌ترند، محتاج‌ترند[۱۴]

یکی از انتظارات مهمی که از ادیان و انبیا داریم، تصحیح تفسیرهای باژگونه و معوج ماست؛ خاصّه که شیطان در کمین است و انبیاء در این عرصه بی‌رقیب نیستند. اگر انبیاء ما را وانهند، در دام شیطان و تفسیرهای باطل و وهم‌آلوده او گرفتار خواهیم آمد؛ شیطانی که حتی در کمین تمنّیات انبیاء نشسته

۱۴) سعدی.

است:

و مٰا اَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لاٰ نَبِیٍّ اِلّا اِذٰا تَمَنّٰی اَلقَی الشَّیْطٰانُ فِی اُمنیَّتِهِ فَیَنْسَخُ اللّٰهُ مٰا یُلْقِی الشَّیْطٰان ثُمَّ یُحْکِمُ اللّٰهُ آیاتِهِ واللّٰهُ علیمٌ حکیمٌ.[۱۵]

پیش از تو هیچ نبی و پیامبری نفرستادیم، مگر وقتی که تمنّا می‌نمود، شیطان در تمنّای او دخالت می‌کرد. آنگاه، خداوند از راه می‌رسید و القاء شیطان را پاک می‌کرد و آیاتش را استحکام می‌بخشید و خدا دانا و حکیم است.

از این‌رو، در عالم دین، اگرچه اولویت با دل است، اما تجربهٔ باطنی هم محتاج تفسیر صحیح است. چه فایده دارد اگر این تجربه‌های معنوی بدمعنا شوند؟ چه سود اگر این آب زلال، گل‌آلود شود و این نعمت، کفران شود؟ خسران بزرگی است که آدمی نفیس‌ترین گوهر خود را قدر نداند و آن را ارزان و آسان به شیطان بفروشد. انبیاء بهترین صورت‌بخشانی هستند که آن مادّه را از ما می‌ستانند و بدان زیباترین صورت را می‌دهند.

ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم
که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد[۱۶]

لذا بطور خلاصه:

چوپان مهتدی بود و بر سبیل هدایت گام می‌زد. در روان مؤمن بود، گرچه در زبان کافر می‌نمود؛ اهل تنزیه و تقدیس بود، گرچه به زبان اهل تشبیه بود؛ در

۱۵) سورهٔ حج، آیه ۵۲.
۱۶) دیوان کبیر، غزل ۷۵۹.

باطن با موسی یکی بود، گرچه در ظاهر خلاف موسی سخن می‌گفت. او سرشار از عشق و برخوردار از موهبت مجالست با حق بود، اما دچار یک مشکل بود؛ او تجربهٔ باطنی خویش را خوب تفسیر نمی‌کرد. گرچه با خداوند عشق می‌ورزید، اما بیانی که از این عشق‌ورزی ارائه می‌کرد، بیانی بشری و آلوده به تشبیه بود. بدین جهت، راهبر و مرشدی چون موسی لازم بود که با او عتاب کند و از او بخواهد که زبان را بگرداند و آن را هم مانند روان، مستقیم کند و حال که از نعمت تجربهٔ باطنی برخوردار است، از نعمت تفسیر صحیح هم برخوردار شود. بدین سبب بود که، پس از اینکه موسی تازیانهٔ عتاب و ملامت را به چوپان نواخت، چوپان تقدیر کرد و گفت: تو را سپاس می‌گزارم که مرا از این که بودم بالاتر بردی.

تازیانه برزدی اسپم بگشت
گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد

موسی هم که به دل او نظر نمی‌کرد، مستوجب عتاب خداوند شد که: به حرفه و مسئولیت و رسالت خویش نیکوتر بنگر! تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن!؟ رشتهٔ اتحادی را که دل با خدا دارد نمی‌بینی و فقط به لفظ زبان می‌نگری! اولویت را به چه می‌بخشی؟ در مقام رسالت، مردم را به چه می‌خوانی و از آنها چه انتظاری داری؟ فرع را بر جای اصل ننشان! عتاب خداوند، موسی و چوپان هر دو را بالاتر برد، و آنان را در ارتفاعی بلندتر به‌هم نزدیک کرد.

زانکه دل جوهر بود گفتن عَرَض
پس طفیل آمد عرض جوهر غرض

۳) سخن تازه‌ای که در این قصه از زبان موسی می‌شنویم، نفی ادب است:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو
هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو

شبان ذوق و اشتیاق و دریافت باطنی خود را در حضور معشوق بی‌ادبانه و بی‌پروا بیان می‌کند؛ و ادب مقام ربوبی را آنچنان که متکلمان می‌پسندند، مراعات نمی‌کند. از این‌رو، موسی با او درمی‌پیچد و به او عتاب می‌کند و در اثر این عتاب، خود نیز مورد عتاب خداوند واقع می‌شود. خداوند به او تذکار می‌دهد که هر مقامی ادبی و هر سخن جایی و هر کس زبانی و هر پرده نوایی دارد. از روستایی مراعات ادب شهر را خواستن روا نیست. و از سرمستان، قلاووزی جستن شرط خرد نیست. آداب‌دانان دیگر و سوخته‌جانان دیگرند. موسی پس از عتاب ربوبی، شبان شوریده را می‌یابد و به او می‌گوید که از این پس پروای سخن گفتن نداشته باشد، او هرچه بگوید، بوی عشق می‌دهد، و از او مقبول است:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو
هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی وز تو جهانی در امان
ای معاف یفعل اللّه مایشاء
بی محابا رو زبان را برگشا

این ابیات به معنای نفی ادب و آداب‌دانی عاشق است. مولوی در جای دیگر این نکته را بهتر توضیح می‌دهد که بی‌ادبی و در عین حال ادب‌ورزی عاشق چگونه است:

نبض عاشق بی‌ادب بر می‌جهد
خویش را در کفّه شه می‌نهد
بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان
باادب‌تر نیست کس زو در نهان
هم به نسبت دان وفاق ای منتجب
این دو ضدّ باادب یا بی‌ادب
بی‌ادب باشد چو ظاهر بنگری
که بود دعوی عشقش همسری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست؟
او و دعوی پیش آن سلطان فناست[۱۷]

هر مقامی را ادبی است؛ ادب اهل شریعت آن است که خردورزانه و متکلم‌پسندانه سخن بگویند، گوش به امر و نهی داشته باشند و پا از دایرهٔ اخلاق متعارف بیرون ننهند و رندی نکنند. اما وقتی کسی از مقام گوش (شنیدن امر و نهی) فراتر رفت و چشم‌صفت شد و زیبائی معشوق را بالعیان دید، چگونه می‌تواند پروای سخن داشته باشد و خود را محصور قالب های تنگ آداب‌دانان کند:

بوی آن دلبر چو پرّان می‌شود
آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود[۱۸]

این حیرانی زبان، مربوط به مقام مستی است که ادبی ویژهٔ خود دارد. بوی

۱۷) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۳۶۷۸ـ۳۶۸۲.
۱۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳.

محبوب، عاشق را چنین مست می‌کند چه رسد به روی او، که جنون‌آور است.

این تمثیل بسیار زیبا و رسا در تبیین مقامات سلوک از خود مولوی است. او محبوب دلنشین خود را به آهو تشبیه می‌کند:

چون شوم نومید از آن آهو که مشکش دم به دم
در طلب می‌داردم از بوی و از بویاییی؟
گر شود موسی بیاموزم جهودی را تمام
ور بود عیسی بگیرم ملّت ترساییی[۱۹]

این طلب و مجذوبیت در سه منزل و مرحله ظاهر می‌شود: در مرحلهٔ اول شخص، رد پای آهو را می‌گیرد و می‌دود. ولی آهو خواستاران خود را همیشه با ردپا مشغول نمی‌دارد. پس از مدتی دویدن و طلبکاری شخص طالب و عطشناک و دونده از تعقیب رد پا بی‌نیاز می‌شود. از این پس، کمند تازه‌ای به گردن او می‌افتد و نشان تازه‌ای از آهو پیدا می‌کند که همان بوی عطر است. تا اینجا شریعت بود، از اینجا مرحلهٔ طریقت آغاز می‌شود. سالکان مرحلهٔ طریقت با شنیدن بوی عطر، به دنبال محبوب می‌دوند.

همچو صیّادی سوی اِشکار شد
گام آهو دید و بر آثار شد
چند گاهش گام آهو درخور است
بعد از آن خود ناف آهو رهبر است[۲۰]

و وقتی که این عطر، دویدن را سریع‌تر و شیرین‌تر و مقصد را نزدیک‌تر کرد،

۱۹) دیوان کبیر، غزل ۲۸۰۷.

۲۰) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۶۱ و ۱۶۲.

رفته‌رفته شبح آهو از دور به چشم می‌رسد. سالک، ملتهب‌تر و مشتاق‌تر می‌شود. تیزتر گام برمی‌دارد و تندتر می‌دود. نزدیک‌تر می‌شود تا آنکه خود را در میدان مغناطیسی وجود آهو می‌بیند. آنجاست که به وادی حقیقت پای می‌نهد. از اثر عبور کرده، به صاحب اثر می‌رسد.

موسی در این داستان، در جامهٔ اهل شریعت ظاهر شده است و به چوپان توصیه می‌کند که ادب مقام شریعت را نگه دارد و چنان سخن بگوید که شریعتمداران را برنیاشوبد. اینجا ظاهر ملاک است. دل، ملاک نیست. شخص اگر در ظاهر کاری کند یا بر زبان سخنی براند که موافق ادب شریعت نباشد، کافر یا فاسق شمرده می‌شود. در اینجا ریا و تزویر، مجال دارد و ممکن می‌شود. اینجا دنیاویّت حضور دارد و دنیا، دار غیبت است و همه بر ظواهر حکم می‌کنند، در مرتبهٔ طریقت یا حقیقت است که ادب مقام عوض می‌شود و این همان چیزی است که خداوند به موسی آموخت و گفت: شبان از جنس بندگان مجذوب و حیران است، حیرانی و جذبه، گوهر عبودیت و دینداری است. پاس او را بدار. او را هم بشناس و از او ادب متناسب با مقام را انتظار داشته باش. در قصهٔ قرآنی موسی و بندهٔ صالح (که به روایتی حضرت خضر(ع) است) نیز ماجرا بدین گونه بود. در قصه موسی و شبان، نزاع بر سر سخنان کفرآمیز است و در آن ماجرا، نزاع بر اعمال فسق‌آمیز. قتل نفس، سوراخ کردن کشتی و تصرف عدوانی در مال مردم، از اموری هستند که انسان مؤمن و متعبد و پیرو احکام فقهی، هرگز مرتکب آنها نمی‌شود، اما آن بندهٔ صالح مرتکب همهٔ اینها شد و هنگام وداع، در مقام توضیح کردهٔ خویش با موسی گفت: این جهان باطنی و تأویلی دارد و تو اگر به آن باطن بنگری، کرده‌های من درست می‌نماید. لکن البته رفتار من با اخلاق و فقه متعارف، ناسازگار است.

اعتراض موسی بر خضر، درست شبیه ایراد به عزرائیل است که چرا جان آدمیان را می‌ستاند و مرتکب قتل و جنایت می‌گردد. جواب این است که بله،

صد البته عزرائیل جان آدمیان را بی‌سابقه جرم و شرارتی می‌ستاند، لکن کارش جرم و جنایت نیست. جان کسی را ستاندن در دنیای ما و در میان ما آدمیان فسق است و ستانندهٔ آن، مستوجب عقوبت است؛ اما عزرائیل نسبت دیگری با این عالم دارد و کارش عین ادب مقام اوست و باید چنین بکند و اگر نکند خلافکار و عاصی است. اخلاق و آداب، سطوح مختلف دارند. برای همه یک اخلاق ننوشته‌اند. خداوند و فرشتگان و آدمیان هرکدام اخلاق و آداب ویژه‌ای دارند و از میان آدمیان نیز اهل طریقت و اهل شریعت و اهل حقیقت هر کدام اخلاق و ادبی متناسب مقام خویش دارند. آنچه عارفان با رنج تمام می‌خواستند به مردم بیاموزند، این نکته بود که هر مقامی را ادبی است و ادب یا بی‌ادبی مطلق نداریم. اخلاق اجتماعی و ارزش‌های انسانی ما مطلقاً برای خداوند الزام‌آور نیست. نه تنها بر خداوند، بلکه بر اولیاء او هم حاکم نیست. به همین دلیل، لاابالی نامیدن خداوند، از سوی عارفان مطرح شد و گفتند که اگر ادب این است که ما داریم، آنجا مقام بی‌ادبی است.

وقتی مولوی از زبان موسی به شبان می‌گوید: "هیچ آدابی و ترتیبی مجو"، بدین معناست که شبان هم به مقام لاابالی‌گری و بی‌ادبی رسیده است. و این مُبالیِ آداب[۲۱] نبودن بر او اشکالی نیست. به همین سبب، در خطاب به او می‌گوید: "ای مُعافِ یفعل‌اللّه مایشاء" یعنی خداوند که فاعل مایشاء است (و هر کاری که بخواهد می‌کند) و تو، به جایی رسیده‌ای که وصف او را یافته‌ای، و چون خداوند از مراعات آداب انسان‌ها مُعافی. نه اینکه کفر می‌گویی و ما کفرگفتن‌های تو را نادیده می‌انگاریم، بلکه به مرتبه‌ای فوق کفر و ایمان رسیده‌ای که:

---

۲۱) مُبالی آداب صورت صحیح "مبادی آداب" است که غلط مشهور است و معنای محصّلی ندارد و بر اشخاص آداب‌دان اطلاق می‌شود.

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملّت و مذهب خداست

و:

کفر تو دین است و دینت نور جان
ایـــمنی وز تـــو جـهانی در امـان

این یکی از تعلیمات مهم این قصه است. ماجرای موسی و خضر در قرآن نیز تالی این قصه است. با این تفاوت که در این قصه اقوال نامعقول شنیده می‌شود و در آن ماجرا، افعال تحمل‌ناپذیر سرمی‌زند. اما اگر به باطن بنگریم، هم این سخنان عین ایمان است و هم آن کرده‌ها عین طاعت و احسان.

□□□

اینها سه ملاحظه کلّی در قصّهٔ موسی و شبان بود. حالا ابیات را یکـایک مرور می‌کنیم و نکات خرد دیگر را در آنها باز می‌یابیم.

دیـــد مـــوسی یک شـــبانی را بـــه راه
کـــو هـــمی گـــفت: "ای گـــزینندهٔ اِله
تـــو کـــجایی تـــا شـوم مـن چـاکـرت
چـــارقت دوزم، کـــنم شـــانه ســـرت
گفت موسی: "هـای بس مُـدبِر[۲۲] شـدی
خـــود مســـلمان نـــاشده کـــافر شـدی
این چه ژاژ است و چه کفر است و فشار[۲۳]
پـــنبه‌ای انـــدر دهـــان خـــود فشـــار

---

۲۲) مدبر: بیچاره، بدبخت.

۲۳) فشار: هذیان، یاوه.

گند کفر تو جهان را گنده کرد
کفر تو دیبای دین را ژنده کرد"

می‌بینید که موسی، کفر گفتن را معادل کفر کافربودن گرفته است، در حالی که اینها دو مقوله‌اند. ممکن است کسی کفر بگوید، اما کافر نباشد؛ کفر دل وراء کفر زبان است. شبان، به زبان و به ظاهر کفر می‌گفت، اما به دل کافر نبود.

گر نبندی زین سخن تو حلق را
آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نامده است این دود چیست
جان سیه گشته روان مردود چیست؟

این سخن، گرچه ظاهراً خطاب موسی است به شبان، لکن بواقع خطاب مولوی است به همهٔ ما که: وقتی گفته می‌شود آتشی می‌آید و جان‌ها را می‌سوزد، گمان نکنید آتشی است ظاهری که دنیا را فرامی‌گیرد. به خودتان بنگرید. اگر دلتان تیره شده، نتیجه آتشی است که آمده و جان شما را سوزانده است. جان روشن و باصفا اگر دچار تیرگی شود و ملالتی و محجوبیتی در خود احساس کند، علامت این است که آتش قهری در او افتاده و روان را سیاه و مردود کرده است.

با که می‌گوئی تو این با عم و خال؟
جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
شیر او نوشد که در نشو و نماست
چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده‌اش است این گفت‌وگو
آنکه حق گفت او من است و من خود او

آنکــه گــفت انّــی مــرضت لم تَـعُد
مــن شــدم رنــجور او تــنها نشــد
آنک بی یسمع و بی یُـبصر شـده است
در حق آن بنده هم ایـن بـیهده است

می‌گوید حتی این‌گونه سخن گفتن در حق اولیاء خداوند هم که از فـرط اتصال و قرب با او، مریضی و سلامتشان را خداوند مریضی و سلامت خود خوانده است، خطاست چه رسد به خدا. تأکید بر قرب حق و لطف او در حقّ بنده از دلنشین‌ترین تعالیم عرفانی ادیان و تصوف دیندارانه است. مـولانا در همین دفتر دوم داستانی دارد که خداوند به موسی وحی می‌کند که وقتی من رنجور شدم چرا به عیادتم نیامدی. موسی می‌گوید: خدایا، تو پاکی تو دچار بیماری نمی‌شوی. خداوند می‌فرماید: بلی، بنده‌ای از بندگان من مریض شده بود به دیدن او نرفتی!:

هست معذوریش معذوریّ مـن
هست رنجوریش رنجوریّ من
هرکه خـواهـد هـمنشینیّ خـدا
مــی‌نشیند در حــضور اولیــا

روایتی به همین مضمون، و بدون ذکر موسی علیه‌السّلام از امام موسی بن جعفر از رسول خدا نیز نقل شده است (سفینة‌البحار، ج ۲، ص ۵۳۴).

در غزل‌ها هم مولانا آورده است:

ای اولیاء حق را از حق جدا شـمرده
گر ظنّ نیک داری بر اولیا چه باشد؟

موسی تصویرهای چوپان را تصحیح می‌کند...

"دست و پا در حق ما استایش است

در حق پاکی حق، آلایش است"

لم یلد لم یولد او را لایق است

والد و مولود را او خالق است

گفت: "ای موسی دهانم دوختی

وز پشیمانی تو جانم سوختی

جامه را بدرید و آهی کرد و تفت

سر نهاد اندر بیابان و برفت

وحی آمد سوی موسی از خدا

بندهٔ ما را ز ما کردی جدا

تو برای وصل کردن آمدی

یا خود از بهر بریدن آمدی

از این ابیات بوی عتاب به مشام می‌رسد. خداوند عتاب‌گرانه، با رسولش نجوا می‌کند: که ببین رسالت تو در این دنیا چیست؟ آمده‌ای روزنه‌ها را به روی آفتاب باز کنی یا ببندی؟ آمده‌ای رشته‌های مودت و ارتباط را ببری یا بپیوندی؟ آمده‌ای برای کافرتراشی یا مؤمن‌پروری. بهانه می‌گیری تا آدمیان را روانه جهنم کنی یا بهشت؟ اینهمه تنگ‌چشمی! و اینهمه کم ظرفیتی و انسان ناشناسی چرا؟! مگر آدمی در زبان خلاصه می‌شود! پس دل چه جایگاهی دارد؟ پس عشق چه نقشی در ایمان دارد؟ پس تنوّع آدمیان کجا رفت؟

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام

هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

در حق او مدح و در حق تو ذمّ

در حق او شهد و در حق تو سمّ

دو جامعه را در نظر آورید که در یکی بلند شدن در مقابل کسی احترام تلقی گردد و جای دیگر بلند نشدن. اصل در هر دو جا بر احترام است، گرچه یک‌جا برمی‌خیزند و در جای دیگر برنمی‌خیزند. آن‌که درون را می‌بیند، اذعان می‌کند که هر دو احترام می‌گذارند. ولی کسی که ظاهر عمل را نظاره می‌کند، حکم دیگر خواهد راند. البته باید به آدمیان آموخت که احترام باطنی را با ادب ظاهری همراه کنند، لکن کسی که باطن‌بین است، حکم خود را می‌کند.

ما بری از پاک و ناپاکی همه

از گرانجانیّ و چالاکی همه

من نکردم امر تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

هندوان را اصطلاح هند، مدح

سندیان را اصطلاح سند، مدح

ملاحظه می‌کنید که مولوی چه بنایی را معماری می‌کند! لبّ سخن او این است که ادیان مختلف، زبان‌های مختلف هستند برای بیان معنا و محتوای واحد، اسم‌های گوناگون‌اند برای مسمّای واحد. چنانکه در جای دیگر می‌گوید:

تا قیامت هست از موسی نتاج

نور دیگر نیست، دیگر شد سراج

از نظرگاه است ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و گبر و یهود

امّا آن بیت که سخن از جود خداوند می‌گوید متضمّن یکی از سراندیشه‌های مولاناست. به نظر مولانا، خداوند هم در تکوین و هم در تشریع جوادانه و کریمانه عمل کرده است. یعنی بخششی ابتدائی و بی‌سابقهٔ عمل و بدون ملاحظه استحقاق و قابلیت و بدون توقع پاداش و اجرت و بدون علّت و رشوت انجام داده است. با چنین کریمی البتّه کارها دشوار نیست. امر او به تسبیح و تنزیه نه برای سود بُردن خود بلکه برای بهره‌مند شدن تسبیح‌کنان است. فایده‌اش به عامل برمی‌گردد نه به آمر:

من نگردم پاک از تسبیح‌شان

پاک هم ایشان شوند و دُرفشان

همین معنا را در داستان ابلیس و معاویه چنین آورده است:

آفریدم تا ز من سودی کنند

تا ز شهدم دست‌آلودی کنند

نی برای آنکه تا سودی کنم

وز برهنه من قبائی برکنم

□□□

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز

سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز

اضمار به معنی پنهان کردن و نیز به معنی آوردن ضمیر به جای اسم و به معنی حذف واژه یا عبارتی است که به قرینه می‌توان وجود آن را حدس زد. مجاز به معنای به‌کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی آن است. خطاب مولوی در این ابیات متوجه متکلمان است. می‌گوید ادبیات دینی را با دین یکی گرفتن خطاست. شمس تبریزی در مقالات خویش آورده است که روزی در مجلس

محدثین بودم. حفاظ به بیان روایات از این و آن مفاخرت می‌کردند. یکی صدهزار روایت حفظ بود و آن دیگری چهل هزار. همه می‌گفتند حدثنی فلان عن فلان. خطاب به آنها گفتم: یکی از شما نیست که بگوید: "حدثنی قلبی عن ربی" (دل من از خدای خویش شنید...). اگر از خدا چیزی شنیده‌اید، عرضه کنید. از این و آن چه فایده؟!

موسیا آداب‌دانان دیگرند
سوخته جان و روانان دیگرند

با این بیان مولوی دینداران را به دو دسته تقسیم می‌کند: "آداب‌دان" و "سوخته‌جان"؛ کسانی که چون فقیهان و متکلمان، "درس دین" را آموخته‌اند و کسانی چون عارفان که "درد دین" دارند و به تعبیر دیگر (که در مناقب‌العارفین آمده است): آنها که اهل باخت‌اند و آنها که اهل شناخت‌اند. آنچه حقیقت و گوهر دیانت است و آنچه خدا به آن نظر می‌کند، همان جان‌سوخته و دلِ باخته است. فیض وجود یک سوخته‌جان، برای این عالم از وجود هزاران فقیه و متکلم آداب‌دان ظاهربین و تنگ‌چشم افزون‌تر است. پیامبری و رسالت را نباید در آداب‌دانی خلاصه کرد و از ذکر حق و سوز ایمان و درد عشق غفلت ورزید. "درس دین" در خور کلاس و امتحان است و متاع بازارِ فضل‌فروشی و عالم‌نمایی است. آن نیست که در آخرت دستگیری کند. کارکردش تالب گور است. نیکو مسأله گفتن و درست اصول اعتقادات را بیان کردن، به کار نوشتن کتاب و گرم کردن محفل می‌آید و آن نیست که خدا از آدمیان می‌طلبد؛ دل را می‌خرند نه گِل را.

اندر آن بازار که اهل مَحشرند
حس مس را چون حس زر کی خرند؟[۲۴]

۲۴) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۵۰.



صـد جـوال زر بـیاری ای غـنی
حق بگوید دل بیار ای منحنی[۲۵]

دینی که دل در آن جایی ندارد، شاید به کار این جهان بیاید، امّا در بازار کارشناسان ماهر آن‌جهانی بهاَیی ندارد.

عاشقان را هر نفس سـوزیدنی است
بر ده ویران خـراج و عشـر نـیست
گـر خـطا گـوید ورا خـاطی مگـو
ور بود پرخـون، شـهیدان را مشـو

گفته‌اند "علم کلام" از وقتی سر برمی‌کشد که آتش ایمان فرونشسته باشد. تئولوژی آنگاه رونق می‌گیرد که تجربهٔ دینی رو به سردی نهاده باشد. آنجا که مولوی می‌گوید:

این سخن ناقص بماند و بی قرار
دل ندارم بـی دلم مـعذور دار[۲۶]

بدین معناست که گرفتار عالمی دیگر و محو تماشای منظره‌ای بهتر هستم که مرا از سخن گفتن بازمی‌دارد.

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه
کنون که مست و خرابم صلای بی ادبی!

شما از یک عاشق سوخته‌جان چه انتظاری دارید؟ مالیات را از ده آباد

---

۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۸۸۱.
۲٦) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۰۵.

می‌ستانند نه از دِهِ ویران و سوخته؛ تو همچون محصّلان و خراج‌بگیران آمده‌ای و می‌گویی چرا در بیان کم آوردی، اگر از بیان کم دارم در عوض از دردمندی کم ندارم جریمه‌اش را از آدم‌های بی‌درد بگیر!

مولوی در دفتر سوم می‌آورد که: در میان اصحاب پیامبر(ص)، افراد حافظ قرآن اندک بودند، چون چنان مالامال از روح قرآن بودند که به جسمش کمتر می‌پرداختند. بررسی صوری و حفظ قرآن آنگاه در میان مسلمین پا گرفت و رو به فزونی نهاد که از روح قرآن کناره گرفتند و به جسم آن بسنده کردند و چون از حرارتی که قرآن داشت دور افتادند، با صورت سرد قرآن، لحن و اداء کلمات، تجوید و حفظ آن نرد محبت باختند. با بدن مرده‌ای عشق می‌ورزیدند، بی‌آنکه با روح و پیام آن تماسی داشته باشند.

در صحابه کم بُدی حافظ کسی
گرچه شوقی بود جانشان را بسی
قشر جَوْز و فُستَق و بادام هم
مغز چون آگندشان شد پوست کم[۲۷]

و به همین مناسبت قصهٔ لطیفی بیان می‌کند. فرد رندی سیلی محکمی به گردن فرد دیگری می‌نوازد. سیلی‌خورده عزم قصاص می‌کند، اما ضارب رند می‌گوید: پیش از اینکه قصاص کنی، سؤالی دارم مهم:

بر قفای تو زدم آمد طراق
یک سوالی دارم اینجا در وفاق
این طراق از دست من بودست یا
از قفاگاه تو ای فخر کیا[۲۸]

---

۲۷) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۸۶ و ۱۳۸۸.

۲۸) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳.

در این پس‌گردنی که من زدم نکته‌ای علمی ـ فلسفی! مبهم مانده است و آن این است که: صدایی که از آن برخاست، از پس گردن شما بود یا از دست من؟ باید اول این ابهام را رفع کنیم! فرد سیلی خورده که از درد به خود می‌پیچید، گفت: این سخنان درخور آدم‌های بی‌درد است.

تو که بی دردی همی‌اندیش این
نیست صاحب درد را این فکر، هین[۲۹]

اجازه بده اول قصاص کنم، بعد اگر رسیدیم، وارد آن مقوله می‌شویم.

این سؤال و آن جواب است آن گزین
که سر اینها ندارد درد دین[۳۰]

□□□

گر خطا گوید ورا خاطی مگو
ور بود پرخون، شهیدان را مشو

اگر کفر می‌گوید کافر مخوانش. از خطای زبان، خطای روان نتیجه نمی‌شود. خطایی که شخص شوریده‌ای چون شبان می‌کند، چون از سر صدق و ایمان و عشق و شوریدگی است، از هزاران سخن درست، سنجیده و آب‌بندی شدهٔ متکلمین که ذره‌ای روح ایمان در آن نیست البته بهتر است. همان‌گونه که خون شهیدان از صد غسل والاتر است.

در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ار غواص را پاچیله نیست

---

۲۹) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۸۵.
۳۰) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۷۹.

متکلّمان رو به قبله نماز می‌خوانند اما عاشقان در کعبه‌اند. به هر طرف نماز بخوانند صحیح است. آنها در قبله‌اند نه رو به قبله. هرچه بگویند نماز است و هرچه بکنند طاعت است. از پاچیله (دمپایی) کسی استفاده می‌کند که می‌ترسد مبادا پایش خیس شود، اما برای کسی که سرتاپا غرق دریا است، این دمپایی پاکردن‌ها و احتیاط‌ها معنا ندارد.

تو ز سرمستان قلاووزی مجو

جامه چاکان را چه فرمایی رفو

یعنی حساب مستان از رهبران جداست. نباید آنان را با خودت (ای موسی) قیاس کنی. لازمهٔ رهبری، درجه‌ای از هوشیاری و خویشتنداری است. شما که پیامبری باید هشیار باشی. باید بدانی که چه می‌کنی و چه می‌گویی و چه می‌خواهی. اما همگان چنین نیستند. آتش عشق در کسانی چنان غلبه کرده که هشیاری و ادب را باهم سوزانده است. رهبر، مستی و ملامتی‌گری و شاعری و عاشقی نمی‌کند یا دست‌کم جمع صورت و معنی و ادب و مستی می‌کند. امّا مجذوبان و سوختگان چنین نیستند و لذا انتظارات را از آنان باید تحدید و تصحیح کنی:

جمع صورت با چنین معنای ژرف

نیست ممکن جز ز سلطان شگرف

در چنین مستی مراعات ادب

خود نباشد ور بود باشد عجب[۳۱]

□□□

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را ملت و مذهب خداست

---

۳۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴.

این بیت شامل یکی از غرر اندیشه‌های مولاناست و چندین جا در مثنوی تکرار شده است:

بـــندگی و سـلطنت مـعلوم شـد
زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
مطرب عشق این زند وقت سماع
بندگی بند و خداوندی صـداع[۳۲]

□□□

کـه فـتوّت دادن بـی عـلّت است
پاکـبازی خـارج هـر مـلّت است
زانکه ملّت فضل جوید یا خـلاص
پـــاکـــبازانـــند قـربانان خـاصّ[۳۳]

و خلاصه سخن این است که کار اصلی پیامبران انذار و تبشیر است یا آموختن فضل و خلاص. اما عاشقی که عین کرم و فتوت است نه راغب است نه راهب، نه از چیزی می‌هراسد و نه پاداشی می‌خواهد. و لذا بیرون ملّت (یعنی شریعت) قرار می‌گیرد. از این مهم‌تر، دین و کفر از اضدادند و روبروی هم قرار می‌گیرند و نافی یکدیگرند و خشت‌های بنای این عالم‌اندو عارف به مقامی و عالمی فوق اضداد می‌رسد بطوری که غم و شادی و کفر و ایمان و جنگ و صلح و... همه زیر پای او واقع می‌شوند:

تا آمدی اندر برم شد کفر و ایمان چـاکـرم
ای دیدن تو دین من وی روی تو ایمان مـن

---

۳۲) مثنوی، دفتر سوّم، ابیات ۴۷۲۳ و ۴۷۲۱.
۳۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳.

هفت آسمان را بردرم وز هفت دریا بگـذرم
چون دلبرانه بنگری در جان سرگردان من[۳۴]

□□□

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت
رازهـایی کـان نـمی‌آید بـه گـفت
بــر دل مـوسی سـخن‌ها ریـختند
دیـدن و گـفتن بـه هـم آمـیختند

در مواجهه خداوند با موسی چشم و گوش یکی شـده بـود. دیـدنی‌ها را می‌شنید و شنیدنی‌ها را می‌دید.

گوش چون نافذ بود دیده شـود
ورنه قُل در گوش پیچیده شود[۳۵]

حق این است که حواس مادی ما فقط در برخورد با موجودات مادی بکار می‌آیند و کارشان تجزیه است و لذا به آنها گاه آنالیزور می‌گویند. اما هنگامی که موجودات ماوراء طبیعی درمی‌آیند، گویی از تمام مجاری حواس وارد جان می‌شوند. به تعبیر دیگر، در آن حال پیام از طریق مجاری حواس دریافت نمی‌شود. بدن متروک و مغفول است. واردشونده، هم گوش را پر می‌کند هم چشم را. بلکه همه وجود را سیراب می‌کند. آدمی نمی‌داند این را که می‌فهمد، دیدنی است یا شنیدنی. با همه وجود آن را احساس و ادراک می‌کند.

قرآن کریم وقتی نزدیک شدن مـوسی(ع) بـه درخت را تـصویر مـی‌کند،

---

۳۴) دیوان کبیر، غزل ۱۸۰۵.

۳۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۶۳.

می‌بینیم که موسی به هوای برگرفتن شعلهٔ آتش آمده بود. اما نزدیک‌تر که می‌رود، درخت را می‌بیند که با او زبان به سخن گشوده است و ندا می‌دهد: من خدا هستم. کفش‌هایت را بیرون آور. مسلّماً اگر فرد دیگری آنجا حضور داشت، آن صدا را از درخت نمی‌شنید و آن آتش را روی درخت نمی‌دید. فقط موسی بود که آن آتش را دید و آن خطاب را شنید. معلوم می‌شود واقعیتی از عالم دیگری بود که به چندگونه تجلی کرد. یک تجلی آن به چشم بود و به صورت نور و تجلی دیگرش به گوش، به صورت آن خطاب. یک چیز بود و چندگونه می‌نمود. موجودی بود که در گوش تأثیری می‌گذاشت و در چشم تأثیری دیگر. در این‌حال تمام هستی شخص در چنگال تجربه‌ای کوبنده و فراگیر گرفتار می‌آید. در جای دیگر مولوی می‌گوید:

پس بدانی چونکه رستی از بدن
گوش و بینی چشم می‌داند شدن
راست گفته است آن شه شیرین‌زبان
چشم گردد مو به موی عارفان[۳۶]

نکته دیگر هم در آن بیت هست، و آن تعلیم مستمرّ الهی نسبت به رسولان است. خداوند مستمراً به پیامبران هشدار و تعلیم می‌داد و پیامبران هم خواستار و نیازمند آن بودند چنانکه خود او به پیامبر اسلام امر می‌کرد که قل ربّ زدنی علماً.

کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی، وز تو جهانی در امان

کفر تو دین است یعنی کفرگویی تو عین دین‌ورزی است. بلکه دینت عین

۳۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۴۰۰-۲۴۰۱.

نورانیّت است که وراء اضداد متعارف کفر و دین کلامی است. تو ایمنی و از تو جهانی در امان است. یعنی به جهانی ایمنی می‌بخشی، نور می‌پاشی و همه‌جا را روشن می‌کنی. طمأنینه و امنیت روحی از علائم شخص مؤمن است. ایمان با تشویش و اضطراب و بی‌قراری همنشین نیست. و آرامش نمی‌تواند تصنعی باشد. ممکن است آدمی تظاهر به خداباوری کند، اما نمی‌توان به دروغ از طمأنینه دم زد. آرامشی حقیقی است که در عمق جان نشسته باشد و آدمی را چون وزنهٔ سنگینی در برابر طوفان‌های ترس و طمع ثابت‌قدم و پایدار نگه دارد. و این همان گمشده‌ای است که در بیرون از ایمان و دین یافت نمی‌شود. امثال "غزالی" حتی با پاره‌ای از مباحث کلامی که ایمان را برمی‌آشوبد و امنیت و آرامش خاطر را برهم می‌زند مخالفت می‌ورزیدند. قیل و قال‌ها و مباحث کلامی در مرتبه‌ای نیکوست، اما اگر کسی ایمان را در همین قیل و قال‌ها جست‌وجو کند، صد البته اشتباه کرده است. حقیقت دین: "نور جان" است و "ایمنی". اگر کسی این دو را در خویش یافت، حظی از ایمان برده است. آرام می‌زید و آرام هم می‌میرد.

کار مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حیله و بی شرمی است[۳۷]

ایمان آن است که آدمی را گرم و روشن می‌کند. می‌جنباند و می‌شوراند. آنکه نزاع و تعارض می‌آورد از جنس شیطانیّات است.

ای معاف یفعل الله مایشاء
بی محابا رو زبان را برگشا

شبان بعد از این تازیانهٔ موسی، پله‌ها و گام‌ها فراتر رفت. افزون بر اینکه به

---

۳۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۰.

مقام حقیقت رسید، ادب آن مقام شریف را هم دریافت؛ یعنی تفسیر صحیح تجربهٔ قدسی و عرفانی خویش را هم آموخت. به قول حافظ:

دلفریبان نباتی همه زیور بستند
دلبر ماست که با حسن خداداد آمد

شبان با حسن خداداد آمده بود و زیور نبسته بود. مقتضای طبع و عین سیلان وحشی ضمیرش را بر آفتاب افکنده بود. موسی(ع) دید و گفت: این بسیار خیره کننده است، زیور و حجابی برگیر! آرایش کن تا دیگران هم بپسندند و عیب نگیرند. شبان درس خود راگرفت. قدری زیور بست و تصنع آموخت و سخن گفتن به زبان دیگران را فراگرفت و جریان سیال وحشی ضمیر را مهار کرد!

بند کن چون سیل سیلانی کند
ورنه رسوایی و ویرانی کند

□□□

گفت: "ای موسی از آن بگذشته‌ام
من کنون در خون خود آغشته‌ام
من ز سدرهٔ منتهی بگذشته‌ام
صد هزاران ساله زآن سو رفته‌ام

سدرةالمنتهی درختی است که جبرئیل، پیامبر را در سفر معراج تا آنجا همراهی کرد و از آن پس پیامبر تنها رفت.

محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد

ناسوت، یعنی عالم انسانی و لاهوت، یعنی عالم الهی. "محرم ناسوت ما لاهوت باد"؛ یعنی همسایهٔ عالم انسانی ما، عالم ربوبی باد. به تعبیر دیگر، تو چنان کردی که ناسوت من همسایهٔ لاهوت شد. متشکّرم و دست و بازویت را می‌بوسم.

□□□

قصه را با رمزها و رازهایش به پایان بردیم. در واپسین سطور این مقال، درس تسامح را یادآور می‌شویم. قصهٔ موسی و شبان، نقد حال ماست. ما مخاطب رازهای شنیدنی و چشم‌گشای این قصه‌ایم. خسران است اگر فرافکنی کنیم. نگوییم شبانی بود و حرف‌های ناسنجیده می‌زد و موسی به او عتاب کرد! همهٔ ما شبانیم! اگر موسی صفتی پیدا شود، درخواهیم یافت که ما هم شبان عامیی بیش نیستیم. و کفر می‌گوئیم و دین می‌پنداریم و دیگران را کافر می‌شماریم.

کافی است عالم‌تر و مؤمن‌تری از ما درآید، تا آشکار کند حدّ کفر و ایمان هر یک کجاست. همه ما نشسته بر سر سفره‌ای واحد هستیم. همه از ساکنان یک کوییم و دیگر چه جای تکبر و تکفیر و چه جای فخر فروشی و چه جای تخطئه دیگران؟، خاصه در عالم دین که اولویت با دل است. همهٔ ما محتاج یک معلمیم که با تازیانه‌مان بنوازد؛ همهٔ ما در حکم آن شبانیم. اگر این نکات را دریابیم بسیاری از مردم را معذور خواهیم داشت و نسبتی دیگر با افراد برقرار خواهیم کرد و کفر و ایمان و کافر و مؤمن چهرهٔ دیگری پیدا خواهند کرد و آن طبقه‌بندیِ خشک و ناتراشیده در باب کافر و مؤمن که در میان ما روان است، رخت برخواهد بست. تسامح یعنی دیگران را مثل خود دیدن. و لذا هیچ‌کس را به روانی محکوم نکردن و در نقصان و کمال همواره همه را در نیمه راه دیدن.

از امروز به بعد، همهٔ ما خود را چوپان حس کنیم و همواره در انتظار موسی مردی به سر بریم تا ما را راست کند. امّا هوس موسایی نکنیم که عتاب حق ما را فرا خواهد گرفت و فرو خواهد کوفت.

حمد تو نسبت بدان گر بهتر است

لیک آن نسبت به حق هم ابتر است

این قبول ذکر از تو رحمت است

چون نماز مستحاضه رخصت است

در سجودت کاش رو گردانیی

معنی سبحان ربّی دانیی

کای سجودم چون وجودم ناسزا

هر بدی را تو نکویی ده جزا

در همین راستا و به همین انگیزه و درد بود که نگارنده، سال‌ها پیش در ضمن منظومه‌ای، موسای کلیم را مخاطب قرار داد که:

موسیا چوپان چوپان توئیم

ما هم از فرعون کوبان توئیم

در عتابت صد عنایت مضمر است

تلخیی کن کز شکر شیرین‌تر است

نرم نرمک مان فسون دیو کُشت

ای کلیم‌اللّه کم از بانگ درشت؟

دریا و آفتاب در شعر مولوی*

بسم‌اللّه الرحمن الرحیم
و صلی اللّه علی سیدنا محمد و آله اجمعین

وسعت دنیای هنرمندان به وسعت نمادهای آنان است و آدمیان را بیش از زبان، در هنرشان می‌توان شناخت. آفرینش هنری محصول لحظه‌های خواب و غفلت میمونی است که بر هنرمند سایه می‌افکند. و در این مراتب خواب برتر از بیداری است که هنرمندان، با نمادین کردن اشیاء آشنا، هویّت مستور خویش را باز می‌نمایند. واقعیت‌ها در خواب، چهرهٔ دیگری به خود می‌گیرند و لذا محتاج تأویل‌اند و هنرشناسان، در مقام تأویل، کاری جز کشف دنیای هنرمند ندارند. می‌کوشند تا بدانند آفتاب و دریا و ابر و آب و گُل و سرشک در آن دنیا، آیا

* تحریر و تکمیل سخنرانی در حوزهٔ هنری، بهمن‌ماه ۱۳۶۵.

همان‌اند که در این دنیایند. هرچه دنیای هنرمند به دنیای بیرون نزدیک‌تر و مانده‌تر باشد، حظّ او از هنر اندک‌تر است، و هرچه از عینیّات فراتر رود، و بر ابعاد و اجزائش افزون‌تر گردد، و رنگ و بانگ و صوت و صورتش دگرگونی بیشتر یابد، و هرچه موزونیّت و غنا و انحنای آن متفاوت‌تر باشد، شک نیست که هنری‌تر و متعالی‌تر است. فیلسوفان گفته‌اند که آدمیان را توانایی آن نیست که از خود "تصوّری" بنا کنند و معنایی را، بی اخذ و اقتباس از عالم واقع، برسازند. امّا البتّه، می‌توانند معنایی را از قالب صورتی درآورند و بر آن قالب دیگر بپوشانند. می‌توانند میان دو صورت که نسبتی ندارند نسبتی بیفکنند. و یا دو معنای یگانه را بیگانه کنند. در دنیای جاودانه و فراخ هنرمندان، بسا رشته‌های پیوند که گسسته است و بسا گسل‌ها که پیوسته است. و چه قالب‌های نازک که آبستن چه معانی فربه‌اند. و آنجا: سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت.

اینها همه تخییل است که گوهر هنر است. امّا فقط کاملان‌اند که خاک را زر می‌کنند،[1] و تنها پیل است که خواب هندوستان را می‌بیند،[2] و فقط پاکیزه‌جانان‌اند که در آب صاف، ماه و اختر را در طواف می‌بینند.[3] بلی، هنر،

---

۱) کاملی گر خاک گیرد زر شود
ناقص ار زر برد خاکستر شود
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۱۲)

۲) پیل باید تا چو خسبد او ستان
خواب بیند خطّهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب
خر ز هندستان نکرده است اغتراب
اُذکُروا اللّه کار هر اوباش نیست
ارجعی بر پای هر قلّاش نیست
(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۷ و ۳۰۶۸ و ۳۰۷۱)

۳) بر مشوران تا شود این آب صاف
واندر او بین ماه و اختر در طواف
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۸۰)

خواب دیدن است. امّا آنکه به هندوستان گذری و سفری نکرده، کجا خواب آن دیار را خواهد دید؟ و آنکه دل به صحبت کیمیا گری نبسته و از او فنون ساحری و قلب اعیان را نیاموخته، چگونه بر مس صورت زر تواند پوشاند؟ و آنکه آینهٔ جانش به زنگار هزار پلیدی آلوده است، عکس مهرویان بستان خدا را در دایرهٔ تنگ نظر چگونه تواند آورد؟ چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد. تا برق عشقی پشمینه‌پوشی را نسوزاند،[۴] و تا خال جمال یاری، پوست بی‌قراری را نشکافد،[۵] و تا وصالی و لقائی و دیدار و پرهیزی کسی را نیفتاده باشد، اندوه نمکین فراق، زخم سینه‌اش را نخواهد گزید، و در پیاله عکس رخ یار نمی‌تواند دید.[۶]

منوچهری "مرد شراب است و کباب است و رباب است" و در دنیای تنگ او، جز این اسباب لهو و غفلت چیزی نمی‌گنجد. وی از دنیا به همین قناعت کرده است که با نوای موسیقی شراب بنوشد و کمتر از اسبی نباشد که صفیر می‌شنود و آب می‌خورد.[۷] امّا حافظ، طرّاح و طالب "عالمی نو و آدمی نو"

---

۴) برق عشق از خرمن پشمینه‌پوشی سوخت سوخت
جور شاه کامران گر بر گدایی رفت رفت (حافظ)

۵) چونکه من از خال خوبش دم زنم
نطق می‌خواهد که بشکافد تنم (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۱)

۶) ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم
ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ماه (حافظ)

۷) ما مرد شرابیم و کبابیم و ربابیم
خوشا که شراب است و کباب است و رباب است
اسبی که صفیرش نزنی می‌نخورد آب
نه مرد کم از اسب و نه می کمتر از آب است (منوچهری)

است و هندسه فلکی دیگری را پرداخته و پسندیده است. بی‌دلیل نیست که یکی در این عالم نمی‌گنجد و دیگری به حظّی اندک از این طبیعت خرسند است. بی‌دلیل نیست که یکی جز به صنایع لفظی و شیرین‌کاری‌های صوری نمی‌پردازد و دیگری از دست قافیه و مَغلطه شکایت می‌کند و عقاب‌وار، از این که پر و پایش را به بند سجع و وزن بسته‌اند، آزردگی می‌نُماید.[۸] هر بی‌اعتنایی، نشان آن است که آدمی به چیزی دیگر در جایی دیگر اعتنا ورزیده است، و هر بی‌مهری، دلیل مهر بستن به محبوبی دیگر است. و هر غفلتی فرزند تنبّهی است نسبت به امری دیگر. دلی راکه یاد خدا پر نکند، عشق به طبیعت خواهد آکند و مرغی که آب زلال ندیده است، در آب شور، شعف‌ها نشان خواهد داد. و تا باطنی به کسی روی ننموده باشد، همچنان چنگ در حلقه ظواهر باقی خواهد ماند. آخر خواب را وقتی تأویل می‌کنند که به عالم بیداری رسیده باشند. و نماد را وقتی دالّ می‌خوانند که مدلولی در میان باشد. این جهان، مثال عالمی دیگر است، به شرط آنکه آدمی در عالمی دیگر زیسته باشد، و خبر از حقائقی برتر می‌دهد، به شرط آنکه آدمی بدان حقائق نگریسته باشد و تداعی معانی دیگر می‌کند، اگر آن معانی دیگر بر آدمی مکشوف افتاده باشد. هنر، خود "عالمی" دیگر است و آنکه عالمی دیگر ندارد هنر ندارد. و اگر جدّی می‌نماید و تعبی می‌برد و نقشی می‌نگارد و سجعی می‌پردازد و خاطری را می‌رباید، باری بر آن نام "مهارت" باید نهاد نه نام "هنرورزی" و آفرین از آنِ آن است که بدیع آفرین

---

۸) رستم از این بیت و غزل، ای شه و سلطان ازل
مستفعلن مستفعلن مستفعلن کشت مرا
قافیه و مغلطه را، گو همه سیلاب ببر
پوست بود، پوست بود، درخور مغز شعرا (دیوان کبیر، غزل ۳۸)

است.

سه شاعر هنرمند بزرگ فرهنگ‌مان را می‌توانیم با سه قالب خام و ناتراشیده از یکدیگر جدا کنیم. سعدی را می‌شناسیم با حلاوت تمامی که در سخن اوست و مهارتی که در به‌کار گرفتن الفاظ دارد و کوشش آگاهانه و متعمّدانه وی تا ذهن مخاطب را به مقراض تناقض بگزد و او را به دغدغه و تأمّل افکند، و بن‌بست‌هایی نظری و عملی را در پیش او بنهد و یا نسبت‌های نامتقارن را بر او آشکار کند و از این راه، او را تکان دهد و التفاتش را به خود معطوف کند، شیرینی کلام را با تلخی تناقض بیامیزد و اثری ماندنی از خود به جای بگذارد.

حافظ را می‌شناسیم. با خداوندی او بر صنعت خطیر ایهام و مراعات‌النظیر و به‌کار گرفتن عبارات و واژه‌های چندپهلو، و به تردید افکندن مستمع، و روان کردن او در دهلیز تو بر توی معانی، به استشمام روایح بطن در بطن معارف. و فراخواندن زوایای ضمیر مخاطب، برای گشودن اسرار مراعات‌النظیر.

و مولوی را می‌شناسیم با ذخیرهٔ تصاویر بی‌پایان وی و قدرت تصویرگری بی‌مانند او. که از حقیرترین و آشناترین امور، نفیس‌ترین و ناشنیده‌ترین درس‌ها را می‌گیرد و بر این جهان ملال‌آور و پرتشابه و تکرارپذیر مشهود، جامه‌ای بدیع و شریف از طراوت و قداست می‌پوشاند. و آن نو شوندگی و فرح مستمرّ که در ضمیر اوست. دنیای کهنهٔ غمزده را نیز صفت تازگی و تطوّر می‌بخشد.

سعدی مهارتی شگرف دارد در اظهار یک آرزو، و نشان دادن برنیامدنی بودن آن، در ذکر یک مدّعا، و باز نمودن صحّت آن به شرط وارونه‌کردن آن، و بیان یک نسبت، که از دو طرف، یکسان نمی‌نمایند. و این موارد آن‌قدر در شعر سعدی هست که نمی‌توان آن را بر تفنّن‌ها و تذوّق‌های گسسته و ناآزموده حمل نمود.

در سراسر گلستان و بوستان و غزلیات، از این نقض‌آوری‌ها و وارونه‌نمایی‌ها بسیار است:

درویشی را پرسیدند دلت چه خواهد گفت آنکه دلم هیچ نخواهد.

و:

یک بر سر شاخ و بن می‌برید
خداوند بستان نگه کرد و دید...

بر سر شاخ نشستن و بُن شاخ را بریدن، به کارِ بریدن و بلکه به حیات بُرنده خاتمه می‌دهد. یعنی منافاتی است میان بریدن و بُن شاخ بریدن.

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم
چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

و در همین مضمون:

چه شکایت از فراقت که نداشتم ولیکن
تو چو روی باز کردی درِ ماجرا ببستی

یعنی گفتن شکایت و غم دل با محبوب کاری است نشدنی. چون همین‌که در محضر او می‌نشینی، می‌بینی همه غم‌ها فراموش شده است. و نیز سه دشواری عملی بزرگ سعدی در نوشتن اشعار که سوّمی کار را به وضعی ناممکن می‌کشاند:

الف ـ

ز دست گریه کتابت نمی‌توانم کرد
که می‌نویسم و در حال می‌شود مغسول

ب -

من دگر شعر نخواهم که نویسم که مگس
زحمتم می‌دهد از بس که سخن شیرین است

ج -

ضرورت است که روزی بسوزد این اوراق
که تاب آتش سعدی نیاورد اقلام

□□□

گر تو خواهی که یکی را سخن تلخ بگویی
سخن تلخ نباشد چو بر آید به زبانت

یعنی برای تو سخن تلخ گفتن محال است. چرا که هر تلخی بر زبان تو شیرین می‌شود.

آن دوست که عهد دوستداری بشکست
می‌رفت و منش گرفته دامن در دست
می‌گفت که بعد از این به خوابم بینی
پنداشت که بعد از او مرا خوابی هست

□□□

گفته بودی قیامتم بینند
این گروهی محبّ سودایی
وین‌چنین روی دل‌ستان که توراست
خود قیامت بود که بنمایی

تو دیدن خود را به قیامت وعده داده‌ای. امّا دیدن تو خود قیامت است. لذا ظهور قیامت را به ظهور قیامت منوط کرده‌ای. و این یک دور باطل و مصرّح

منطقی است!

خیال روی کسی در سر است هر کس را
مرا خیال کسی کز خیال بیرون است

□□□

گفتی ز خاک بیشترند اهل عشق من
از خاک بیشتر نه که از خاک کمتریم
ما با توایم و با تو نه‌ایم، اینت بلعجب
در حلقه‌ایم با تو و چون حلقه بر دریم

و از نسبت‌های نامتقارن:

مرا به عاشقی و دوست را به معشوقی
چه نسبت است؟ بگویند قاتل و مقتول

□□□

تو نظیر من بجویی و بدیل من بیابی
عوض تو من نیابم که به هیچ‌کس نمانی

□□□

چنانت دوست می‌دارم که گر روزی فراق افتد
تو صبر از من توانی کرد و من صبر از تو نتوانم

و از نمونه‌های وارون‌گری:

نسبت عاشق به غفلت می‌کنند
وانکه معشوقی ندارد غافل است
گر بمیرد طالبی در بند دوست
سهل باشد، زندگانی مشکل است

می‌رسیم به حافظ که مردم چشمش به خون آلوده است و رشتهٔ صبرش به مقراض غم بریده:

مردم چشمم به خون آلوده شد
در کجا این ظلم با انسان کنند

که می‌دانیم انسان به دو معنی است (درست مانند مردم): آدم و مردمک چشم. و نیز:

در عین گوشه گیری بودم چو چشم مستت
واکنون شدم به مستان چون ابروی تو مایل

عین گوشه گیری یعنی کمال انزوا. امّا گوشه گیری به معنی کشیده و بادامی بودن چشم (= عین) نیز هست. و تمایل به مستان ضمناً انحناء ابروی چشم مست را نیز باز می‌نماید.

اشک من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار
طالع بی‌شفقت بین که در این کار چه کرد

شفق و شفقت تجنیس لفظی دارند. و بی‌مهری به معنی غروب خورشید هم هست و لذا با طالع که به معنی خورشید طلوع‌کننده است طباق و تضادّ دارد...

چشم جادوی تو خود عین سواد سحر است
لیکن این هست که این نسخه سقیم افتاده است

سَحَر با سحر (به معنی جادو) تجنیس دارد. و عین و چشم نیز. عین به معنی متن اصلی و سواد به معنی نسخهٔ بدل هم هست. نسخهٔ سقیم به معنی نسخهٔ دارو برای بیمار و به معنی متن مغلوط هم هست و تو خود از این مجمل حدیث مفصّل

بخوان و ببین که در این بیت، اعجاز حافظی تا چه پایه رسید است.[۹]

اینهمه میناگری و ساحری و بدیع‌کاری و مشّاطگی که در قلم این دو هنرمند بزرگ است، به کار آراستن چند صورت معدود آمده است: غم، ابرو، سرشک، چشم، سرو، می، حسن، عشق، فراق، وصال، و... یعنی زبان این دو بزرگ، بیش از هر چیز احوال درون را، به مدد آرایش‌های مفتون‌کنندهٔ لفظی، و به کمک صنایع بدیع هنری، و به مقراض تناقض و اعجاز ایهام، پیش چشم مخاطب می‌آورد و در دل مستمع می‌نشاند. لیکن عنصرهایی از جهان بیرون، که موم‌وار، مادّهٔ صورت‌های چالاک ضمیر شده باشند در آنها کم دیده می‌شود. آب و باران و خورشید و دریا و خاک و آتش و برگ وگل و خاک و باد، در جهان این هنرمندان، همان‌اند که در جهان دیگران نه جامهٔ نوی بر تن آنهاست و نه کلاه تازه‌ای بر سر آنها. خورشید حافظ، همان خورشید است که بر سر امیر مبارزالدّین هم می‌تابید، و دریای سعدی همان دریاست که خان مغول از آن می‌گذشت. در و دیوار جهان، رنگ دیگری ندارد و بر دهان حوادث بانگ تازه‌ای نیست. بانگ‌ها و رنگ‌های کهن، باز هم چشم را پر می‌کنند. بلی، گاهی دریا، پیش اشک چشم عاشق حقیر می‌نماید و یا خورشید پیش خال رخ معشوق خجل می‌گردد و یا آفتاب از سایه در محبوب، کم می‌آورد و یا خال روی یار، از خورشید آسمان سبق می‌برد و یا شام عاشق چندان طولانی می‌شود

---

۹) حافظ هم گاه به صنعت واژگون‌گویی و تعجّب‌آفرینی و نقض‌پردازی روی آورده است. مثلاً آنجا که می‌گوید:

این نکته عجب شنو از بخت واژگون
ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
با که این نکته توان گفت که آن سنگین‌دل
کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
یا رب به که بتوان گفت این نکته که در عالم
رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجایی

و...

که از برآمدن آفتاب نومید می‌گردد. امّا اینها کجا و خزانهٔ تصویر بی‌پایان مولانا کجا که دریا را مجسّمهٔ بخشندگی، کرم، فسادناپذیری، شویندگی، هیبت، خاموشی، وسعت، رازدانی و رازداری، بساطت، لاابالیگری، مکّاری، خُرد در هم شکستن و محو کردن، شجاعت، گستاخی، پایان‌ناپذیری، مبدئیت، غائیت، و... می‌یابد و خورشید را نیز مبدأ و مظهر هدایت و سخاوت و دلالت بر نفس و بساطت و بیدارگری و افسردگی‌سوزی و تیغ‌کشی و چشم‌نوازی و غذابخشی به چشم‌صفتان، و سخن گفتن به زبان نور و روح‌صفتی و لعل‌پروری می‌بیند.

در تمام دیوان حافظ مجموع الفاظ بحر و خورشید و دریا و آفتاب شاید بیش از هفتاد بار نیامده باشد. به حافظه‌تان رجوع کنید تا چند نمونه از دریا و خورشید حافظ را به یاد آورید.

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
یک ساعتم بگنجان در سایه عنایت

□□□

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همّتم
گر به آب چشمهٔ خورشید دامن تر کنم

□□□

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

□□□

هر شبنمی در این ره صد بحر آتشین است
دردا که این معمّا شرح و بیان ندارد

□□□

گر روی پاک و مجرّد چو مسیحا به فلک
از فروغ تو به خورشید رسد صد پرتو

□□□

دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم
واندرین کار دل خویش به دریا فکنم

□□□

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف
ای خضر پی خجسته مدد کن به همّتم

□□□

چو آفتاب می از مشرق پیاله برآید
ز باغ عارض ساقی هزار لاله برآید

□□□

هرچند غرق بحر گناهم ز صد جهت
تا آشنای عشق شدم اهل رحمتم

□□□

خورشید چو آن خال سیه دید به دل گفت
ای کاش که من بودمی آن بندهٔ مقبل

□□□

جلوه گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند

□□□

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند
تکیه آن به که بر این بحر معلّق نکنیم...

و از سعدی:

فلک را این همه تمکین نباشد
فروغ مهر و مه چندین نباشد

□□□

ببند یک نفس ای آسمان دریچهٔ صبح
بر آفتاب، که امشب خوش است با قمرم

□□□

سعدی ادب آن است که در حضرت خورشید
گوئیم که ما خود شب تاریک ندیدیم

□□□

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد
دگران روند و آیند و تو همچنان که هستی

□□□

سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی
چه خیال‌ها گذر کرد و گذر نکرد خوابی

□□□

تعالی اللّه چه روی است آن که گویی آفتابستی
وگر مه را حیا بودی ز شرمش در نقابستی

□□□

عیب‌جویانم نصیحت می‌کنند
خشت بر دریا زدن بی حاصل است

□□□

دریای عشق را به حقیقت کنار نیست
ور هست پیش اهل حقیقت کنار اوست

□□□

بر آب دیدهٔ سعدی گرت گذار افتد
تو را نخست بباید شناوری آموخت

□□□

جهان به تیغ بلاغت گرفته‌ای سعدی
سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست
بدین صفت که در آفاق صیت شعر تو رفت
نرفت دجله که آبش بدین روانی نیست

می‌بینید که همان دریا و خورشید مأنوس‌اند. صفت و چهرهٔ تازه‌ای به خود نگرفته‌اند و مادّهٔ صورت جدیدی نشده‌اند، و دلالت بر مدلول دیگری نمی‌کنند و آدمی را با خود به دیارها و یارهای دیگر نمی‌رسانند. امّا مولانا بیش از هزار بار کلمهٔ "آب" و به همین مقدار الفاظ بحر و دریا و خورشید و شمس و آفتاب را در سراسر مثنوی به‌کار برده است. و همین کثرت استعمال، شدّت تعلّق‌خاطر و عنایت آن روح بزرگ را به این مظاهر بخشندگی و درخشندگی و سوزندگی و شویندگی و صلابت و بساطت، آفتابی می‌کند. مگر جانی چون جلال‌الدین می‌تواند دریا را با آنهمه وسعت و عظمت بنگرد، و آنهمه کشتی‌ها را که در آن خرد شکسته است، و آنهمه جان‌ها را که در او بر باد رفته است و آن همه گوهرها را که در سینه دارد و آن کف‌ها که بر لب می‌آورد، و آن بی‌اعتنایی عظیم و حیرت‌آور که به مال و جان آدمیان می‌ورزد، و آن ظرفیت فراخ و هاضمهٔ توانا که لاابالی‌وار همه چیز را در کام می‌کشد و خم بر ابرو نمی‌آورد، و آن قبله‌صفتی را، که همه جوی‌ها و رودها بدو رو می‌آورند، ببیند و خود، بحر نشود و عقل و جان را فدای بحر نکند، و چون بطّان در آن نراند؟[۱۰] و مگر

۱۰) جان و عقل من فدای بحر باد

آفتاب‌منشی چون او می‌تواند اشراق و الهام و جان‌بخشی و نورپاشی و هدایت‌گری و بلندی و ظلمت‌سوزی و سخاوت و بی‌توقّعی خورشید را شاهد باشد و غلام آفتاب نشود و از آفتاب نگوید؟[۱۱]

مولوی خودگاه دریا بود وگاه خورشید. و این بحر نور و شمس طهور، کجا می‌توانست شمس و بحر را ببیند و به یاد آن نورخواری‌ها و با شمس نشستن‌ها و جرعه‌های طهور گرفتن‌ها نیفتد؟ آنکه در خطاب به محبوب می‌گفت، نه آیا در سرّسرّ خطاب به خود او بود که:

گاه خورشیدیّ و گَه دریا شوی
گاه کوه قاف و گَه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش[۱۲]

او در مثنوی دریاصفت است و در دیوان کبیر خورشیدمنش. و به همین سبب آن گوهرها که دریای مثنوی در خود نهان کرده و خموش نشسته و یا حمیل‌السّترگویان، دم فرو برده است، در دیوان کبیر بر آفتاب افتاده است.

انسان مستی همچون مولوی در مثنوی مراعات ادب می‌کرد، یعنی آن شورش‌ها و جوشش‌های مستانهٔ خود را به آب آداب تأدیب می‌کرد و فرو

→ خون‌بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می‌رود رانم در او
چون نماند پا چو بطّانم در او
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۹-۱۳۶۰)

۱۱) چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
نه شبم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم
(دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱)

۱۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۴ و ۵۵.

می‌نشاند و حالت مدّرسی را به خود می‌گرفت که دیگران را تعلیم می‌داد و سعی می‌کرد جمع صورت و معنا کند و بر اندام آشوب‌های درونی خود جامه‌ای از الفاظ موزون بپوشاند و اندیشهٔ شورانگیز خود را در قالب یک کتاب مکتبی و درسی عرضه بدارد. البته او گاه گاه در مثنوی هم این زنجیر را پاره می‌کرد و به تعبیر خود فیلش یاد هندوستان می‌نمود و همهٔ آنچه را که به تصنع و تکلف بر خود الزام کرده بود کنار می‌نهاد و برای مدت کوتاهی فارغ از همه‌چیز، آن مستی‌ها و شورها را بیرون می‌افکند. ولی این موارد استثنائی و نادر است. امّا، در دیوان کبیر چنین التزامی مطلقاً دیده نمی‌شود. در آنجا او خورشیدوار، درون‌مایهٔ ضمیر خود را با روشنی و خیره‌کنندگی کامل عرضه داشته است. تعالیم بلند او یک‌جا از جنس "آب‌های نورآلود" و جای دیگر از جنس "نورهای آب‌آلود" است.

باری:

پیل باید تا چو خسپد او سِتان
خواب بیند خطّهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هِندُستان به خواب
خر ز هندُستان نکرده است اغتراب
اُذْکُروا اللّه کار هر اوباش نیست
ارجعی بر پای هر قلاش نیست[13]

هر کسی خواب خداوند را نمی‌بیند، این احوال از آن کسی است که قبلاً اهل وصال بوده و پس از وصال دچار فراقی شده باشد. در این فراق است که شخص خواب آن وصال را می‌بیند. عارفان هنرمندند و هنرمندان خواب می‌بینند. اگر

---

۱۳) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۶۷ و ۳۰۶۸ و ۳۰۷۱.

هنرمندی سری به هندوستان معنا نزده باشد و روزی روزگاری از آن خطّه گذری نکرده باشد، در خواب هم آن هندوستان را نخواهد دید، آن‌که مولوی می‌گفت: "از جدایی‌ها حکایت می‌کند"، شرح حال همهٔ هنرمندانی است که در دوران فراق خواب روزگار وصال را می‌بینند. و "خواب دیدن" در اینجا چیزی جز "آفرینش بکر هنری" نیست. هنرمند وقتی به عالم بیرون نظر می‌کند، در هر چیز معنای تازه‌ای می‌یابد و آن را نماد حقیقتی از حقائق مکشوف شده بر خود می‌کند. و وسعت و عمق این معانی به وسعت عالم هنرمند بازمی‌گردد. مولوی خود در مثنوی همین معنا را برای ما باز می‌کند و در میان داستان "محمود و ایاز" به قول خودش، فیلش یاد هندوستان می‌کند:

قصّهٔ محمود و اوصاف ایاز
چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز
زانکه پیلم دید هندُستان به خواب
از خراج اومید بُرْ، دِه شد خراب
کَیْفَ یَأتِی النَّظمُ لی والقافیه
بَعْدَ ما ضَاعَتْ اُصولُ العافیه[۱۴]

و آشکار می‌کند که دوباره آرزوی وصال و آن "حال‌های خوش صحبت" بر جان او چیره شده است:

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی
ماندم از قصّه تو قصّهٔ من بگوی
بس فسانهٔ عشق تو خواندم به جان
تو مرا کافسانه گشتستم بخوان

---

۱۴) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۱ـ۱۸۹۳.

خود تو می‌خوانی نه من ای مقتدا
من کُه طورم تو موسی وین صَدا
ذرّه‌ای از عقل و هوش ار با من است
این چه سودا و پریشان گفتن است
چونکه مغز من ز عقل و هُش تهی است
پس گناه من در این تخلیط چیست
نه، گناه او راست که عقلم ببرد
عقل جملهٔ عاشقان پیشش بمُرد
یا مُجیرَ العقل فتّانَ الحِجَی
ما سِواکَ لِلْعُقولِ مُرْتَجٰی[۱۵]

اکنون می‌توانیم به دنیای درونی مولانا وارد شویم، یعنی به دنیایی که در آن "آفتاب" و "دریا" معناهای نمادین تازه یافته‌اند. اگر مورّخانه به مسأله نظر کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که تعلّق خاطر مولوی با خورشید، محصول آشنایی ناگهانی اوست با شمس تبریزی، و سفر او با پدرش به عراق و سپس حج از طریق دریا، مولّد توجّه او به آب و دریا. ولی پروندهٔ این موضوع به همین‌جا نه مختومه می‌شود و نه لزوماً آغاز می‌شود. مسأله بسی فراتر و فراخ‌تر از این است و باید آن را در همان وسعت و رفعتش ملاحظه کرد. درست است که مولوی به محض شنیدن یا آوردن نام "شمس" یعنی نام همین خورشید طالع در آسمان، به یاد شمس تبریزی می‌افتاد و نطقش باز می‌شد، ابتدا می‌گفت:

مشرق خورشیدْ بُرج قیرگون
آفتاب ما ز مشرق‌ها برون[۱۶]

---

۱۵) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۶ـ۱۸۹۸ و ۱۹۰۸ـ۱۹۱۱.

۱۶) مثنوی، دفتر دوّم، بیت ۱۱۰۸.

و سپس گرد شمس می‌گشت:

باز گرد شمس می‌گردم عجب
هم ز فرّ شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سبب‌ها مُطّلع
هم از او حبل سبب‌ها منقطع
صد هزاران بار ببریدم امید
از کی از شمس، این شما باور کنید؟
تو مرا باور مکن کز آفتاب
صبر دارم من و یا ماهی ز آب
ور شوم نومید، نومیدی من
عین صنع آفتاب است ای حسن
ما ز عشق شمس دین بی ناخنیم
ورنه ما آن کور را بینا کنیم[۱۷]

یا ابتدا می‌گفت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد
شمس، هر دم نورِ جانی می‌دهد[۱۸]

و سپس می‌گفت:

۱۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۱۱۱-۱۱۱۵ و ۱۱۲۳.
۱۸) مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۱۶-۱۱۷.

چون حدیث روی شمس‌الدّین رسید
شمس چارم آسمان سَر در کشید
واجب آید چونکه آمد نام او
شرح کردن رمزی از اِنعام او...[۱۹]

لکن دربارهٔ "بحر" چه باید گفت چون آنجا حتی این تداعی لفظی هم وجود ندارد. لذا راه حلّ مسأله را در جای دیگری باید جُست. در عرفان نظری چنان‌که می‌دانید آب را نماد وجود می‌دانند و حتی در تفسیر این آیه که "کان عرشه علی إلماء"[۲۰] می‌گویند، این "ماء" همان "وجود منبسط" است که همهٔ عالم را فراگرفته است و به تعبیر حکیمان وجود لابشرطی است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض و... این از تعلیمات و تأویلات محی‌الدین ابن‌عربی است و به احتمال بسیار مولوی آن را می‌دانسته و پذیرفته بوده و لذا جهان را و خدا را همچون دریایی بزرگ و موجودات را به منزلهٔ قطره‌هایی از این دریا می‌دیده است. لکن با اینهمه چه در تصویرپردازی آب و چه خورشید، آنچه در مثنوی و دیوان کبیر آمده بیش از هر جا، وام‌دار شخصیت و توانایی فکری و هنری خود مولوی می‌باشد.

در چشم مولوی مهم‌ترین خصوصیت دریا عبارت است از "لاابالیگری". به خاطر داشته باشیم که مولوی گرچه از نهنگانی است که در حوضچه‌های فرق و مذاهب نمی‌گنجند. لکن نمی‌توان انکار کرد که در تعلیمات اشاعره به چشم قبول می‌نگریسته است. در اندیشهٔ اشعریان بر جباریت و اقتدار خداوند بیش از دیگر صفات او تأکید می‌رود؛ اینکه انسان‌ها در برابر خداوند هیچند و بر او

---

۱۹) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲۰) سورهٔ هود، آیه ۷.

هیچ حقی ندارند و هر کاری از خداوند رواست و شرور، مقتضای قدرت‌نمایی اویند؛ یا به تعبیر قرآنی، او "لایُسئَل عَمّا یَفْعَل[۲۱]"، است . در کلمات اشاعره موج می‌زند، و به همین دلیل عارف خائفی چون غزالی تمام عمر در برابر خداوند بر خود می‌لرزد که مبادا با همهٔ طاعاتش، خداوند او را به جهنم ببرد. او به هیچ‌وجه این تصمیم و عمل را بد یا بعید نمی‌شمرد و گرچه از سوء عاقبت خائف بود، نیک می‌دانست که در برابر چنان خدایی خوف هم کارساز نیست. مولوی امّا تلاش می‌کرد این مسأله را در یک پیوند عاشقانه حل کند و انسان‌ها را با رهانیدن از ترس، وارد مقام عاشقی کند:

زاهد با ترس می‌تازد به پا
عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا
عشق وصف ایزد است اما که خوف
وصف بندهٔ مبتلای فرج و جوف[۲۲]

این تعبیرات، گویی تعریض مستقیم به غزالی است که مولوی او را یک زاهد باترس خوانده است. مولوی به چنین انسانی راه عاشق شدن را نشان می‌دهد و می‌گوید در عاشقی همهٔ این ترس‌ها و خوف‌ها و دغدغه‌ها فرو خواهد ریخت و زندگی در کمال شادکامی و سکینه سپری خواهد شد و بهشت آخرت هم چیزی غیر از این نیست زیرا آخرت دنبالهٔ همین دنیاست. باری آموزهٔ اشعری خدای جبّار و لاابالیگری و بی‌پروایی او در کلمات مولانا، جایگاه خود را دارد:

ای رفیقان راه‌ها را بست یار
آهوی لنگیم و او شیر شکار

۲۱) سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۲۳.
۲۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۹۲ و ۲۱۸۵.

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای
در کف شیر نری خون‌خواره‌ای[۲۳]

این "شیر نر خونخواره‌ای" که به خونخوارگی او باید رضایت داد و تسلیم شد همان محبوب لاابالی لایزالی است و تعبیر "لاابالی" مأخوذ از حدیثی قدسی است که غزالی در احیاء علوم‌الدین آورده است:
هولاء فی‌الجنة و لاابالی و هولاء فی‌النار و لاابالی.

لاابالی‌گری یعنی بی‌پروایی اخلاقی و ادبی، در مدارج عالی سلوک، نصیب بندهٔ خداوند هم می‌شود. مگر نه این است که بنده تشبه به حق می‌کند و هر چه بیشتر به او تقرب می‌یابد، خداگونه‌تر می‌شود؟ بی‌ادبی عاشق، همان لاابالیگری اوست:

نبض عاشق بی ادب برمی‌جهد
خویش را در کفّهٔ شَه می‌نهد
بی ادب‌تر نیست کس زو در جهان
باادب‌تر نیست کس زو در نهان...[۲۴]

این دریای لاابالی از یک سو خوفناک است و از سوی دیگر محبوب است؛ از یک طرف مولانا را می‌ترساند از طرفی او را مجذوب می‌کند:

گرچه صد چون من ندارد تابِ بحر
لیک می‌نشکیبم از غرقابِ بحر

۲۳) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۵۷۶ ـ ۵۷۷.
۲۴) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۸ـ۳۶۷۹.

جان و عقل من فدای بحر باد
خون‌بهای عقل و جان این بحر داد
تا که پایم می‌رود رانم در او
چون نماند پا چو بَطّانم در او[۲۵]

امّا از آن طرف:

هِل سباحت را رها کن کبر و کین
نیست جیجون، نیست جو، دریاست این
وانگهان دریای ژرف بی پناه
در رُباید هفت دریا را چو کاه[۲۶]

دریا لاابالی است چون کشتی‌ها را خرد می‌شکند، آدمیان را در ظلمات بی‌رحم خود غرقه می‌کند، جان‌ها را به عزا و عذاب می‌نشاند و خم به ابرو نمی‌آورد. امّا دوست‌داشتنی هم هست چون اهل کرم و گهر و مطراست:

ای چو بحر از بهر نزدیکان گهر
داده و تحفه، سوی دوران مطر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب
رونق هر قصر و گنج هر خراب
ای دلت پیوسته با دریای غیب
ای به قاف مکرمت عنقای غیب...[۲۷]

می‌رسیم به تصویر بعدی مولوی از دریا (و خورشید) و آن کرم و

۲۵) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۸ـ۱۳۶۰.

۲۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۳ـ۱۴۰۴.

۲۷) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۶۶ و ۳۲۶۷ و ۳۲۶۹.

"بخشندگی" آنهاست؛ اینکه هر دو سخاوتمندانه و بدون توقع هیچ‌گونه مزد و منّتی بر همه می‌پاشند و می‌بخشند. برای آنها فرقی نمی‌کند که با پاک سروکار دارند یا نجس، بلکه بیش از آن که طالب پاکان باشند، طالب نجس‌ها هستند، یعنی بخشندگی‌شان بیشتر در شویندگی و سوزندگی تجلّی می‌کند؛ بدون آنکه خود پلید و نجس شوند:

کی شود دریا ز پوز سگ نجس؟
کی شود خورشید از پُف منطمس[۲۸]

□□□

نور خورشید ار بیفتد بر حدث
او همان نور است، نپذیرد خبث[۲۹]

□□□

تو مرا گویی که از بهر ثواب
غسل ناکرده مرو در حوض آب
از برون حوض غیر خاک نیست
هر که او در حوض ناید پاک نیست
گر نباشد آب‌ها را این کرم
کو پذیرد مر خبث را دم به دم
وای بر مشتاق و بر اومید او
حسرتا بر حسرت جاوید او
آب دارد صد کرم صد احتشام
که پلیدان را پذیرد والسلام[۳۰]

---

۲۸) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۷۹.
۲۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۴۲۰.
۳۰) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۹۷ـ۱۲۰۱.

می‌گویی رعایت زلالی و پاکی و صفای آب را بکن، تو که پلیدی نباید در آب بروی؟ اگر من نروم، چه کسی برود؟ این از حسرت‌های جاودانه عارفانه است که مولوی به زیباترین و سوزان‌ترین وجهی بیان می‌کند.

وای بر مشتاق و بر اومّید او
حسرتا بر حسرت جاوید او
آب دارد صد کرم صد احتشام
که پلیدان را پذیرد والسّلام[۳۱]

مولوی به چرخهٔ آب در این عالم ظاهراً خوب توجه داشته است؛ که آب دریا بخار می‌شود و بخار به آسمان می‌رود، ابر می‌شود، ابرها باران می‌شوند و می‌بارند و دریاها و جوی‌ها و سیل‌ها پدید می‌آورند و صفا و طراوت به زمین می‌بخشند و پلیدی‌ها را می‌شویند و... لکن کار به اینجا تمام نمی‌شود؛ وقتی که شستند، خودشان پلید می‌شوند، حال آب دیگری لازم است که این آب‌های پلید را بشوید. لذا هم آب داریم، هم آبِ آبْ. همچنانکه هم نور داریم هم نور نور، هم جان داریم هم جانِ جان. فقه و فقه فقه و قس علیهذا. بشنوید.

آب چون پیگار کرد و شد نجس
تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب
تا بشُستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن کشان
هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاک آمدم
بستدم خلعت سوی خاک آمدم

---

۳۱) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۲۰۰-۱۲۰۱.

هین بیایید ای پلیدان سوی من
که گرفت از خوی یزدان خوی من
خود غرض زین آب جان اولیاست
کو غَسول تیرگی‌های شماست[۳۲]

می‌بینید که آب در اینجا، جان اولیاست که هم لاابالی‌اند و با پلیدان می‌جوشند که:

بحر قلزم را ز مرداری چه باک[۳۳]

و هم بخشنده‌اند و کریم، که جان و صفای ابد به معاشران خود می‌بخشند. آنها آبِ آب‌اند. و بحقیقت آن معنای نمادین که مولانا در آب، دریا، خورشید، و غیره می‌دیده است با همین تعبیرها ادا می‌شود: دریای دریا، خورشید خورشید، و امثال آن:

ای تو در کشتیّ تن رفته به خواب
آب را دیدی نگر در آب آب
آب را آبی است کو می‌راندش
روح را روحی است کو می‌خواندش[۳۴]

یا در مورد نور:

این قدر خود درس شاگردان ماست
کرّ و فرّ ملحمهٔ ما تا کجاست

---

۳۲) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰-۲۰۴ و ۲۲۱.
۳۳) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۱۳.
۳۴) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۳-۱۲۷۴.

تا کجا آنجا که جا را راه نیست
جز سَنابَرقِ مَه اللّه نیست
از همه اوهام و تصویرات دور
نور نور نور نور نور نور...[۳۵]

بالاتر از این، "مکّاری" دریاست. مکاری دریا هم برای مولوی نشانهٔ "دارالغرور" بودن دنیاست؛ در این دنیا همه چیز وارونه می‌نماید و لذا خداوند آن را دارالغرور خوانده است یعنی خانه مکّاری و فریبکاری:

گر نبودی عکس آن سَرو سُرور
پس نخواندی ایزدش دارالغرور[۳۶]

این دنیا دارالغرور است، چون ظاهری دارد و باطنی، و ظاهرش باطنش را پوشانده است. بهترین مثال برای این حالت دریاست؛ همان که خداوند فرمود:

اَنزَلَ مِن السَّماء ماءً فَسٰالَتْ اَودیة بِقَدَرِها فاحْتَمَلَ السَّیلُ زَبَداً رٰابیاً.[۳۷]
خداوند از آسمان آبی نازل کرد که در رودخانه‌ها روان شد و بر این آب، کف بلندی پدید آمد.

مکّاری دریا همین است که کف بلند روی آن، آب زیر آن را می‌پوشاند. انسان‌ها فریفتهٔ کف می‌شوند و از خود آب غافل می‌مانند؛ یا کف را می‌بینند و آن را قائم به خود می‌پندارند نه متکی بر آب:

---

۳۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۱۴۴ـ۲۱۴۶.
۳۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۳۶۵.
۳۷) سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۷.

جنبش کف‌ها ز دریـا روز و شب
کف همی‌بینی و دریا نـه، عـجب
ما چو کشتی‌ها بـه هـم بـرمی‌زنیم
تـیره چشـمیم و در آب روشـنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب
آب را دیدی، نگر در آب آب[۳۸]

شرط عارفی درگذشتن ازکف‌ها و رسیدن به آب است:
کف دریاست صورت‌های عالم
زکف بگذر اگر اهل صـفایی[۳۹]

کف‌آلود بودن آب دریا، در عین حال علامت آن است که در این جهان چیز خالص یافت نمی‌شود و آب شور و آب شیرین با هم مخلوط‌اند:
رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خــلایق مــی‌رود تــا نــفخِ صـور[۴۰]

دیدن حقیقت، و دریدن پردهٔ فریب چیزی نیست که از یاد عارف بـرود لذا تکرار و تذکارش ضروری است:
بحر را پوشید و کف کرد آشکـار
بــاد را پـوشید و بـنمودت غـبار

---

۳۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۷۱-۱۲۷۳.
۳۹) دیوان کبیر، غزل ۲۷۰۷.
۴۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۴۹.

نیست را بنمود هست و محتشم
هست را بنمود بر شکل عدم
نفی را اثبات می‌پنداشتیم
دیدهٔ معدوم‌بینی داشتیم
آفرین ای اوستاد سحرباف
که نمودی معرضان را درد صاف[۴۱]

□□□

بحر مکّار است بنموده کفی
دوزخ است از مکر بنموده تفی[۴۲]

□□□

چشم دریا دیگرست و کف دگر
کف بهل وز دیدهٔ دریا نگر[۴۳]

دریا علاوه بر هیبت و عظمتی که دارد (که رمزی است از هیبت و عظمت وجود)، علاوه بر شویندگی و بخشندگی که دارد، الهام‌بخش یک درس اخلاقی هم هست و آن درسِ خموشی است؛ خموشی در عین رازدانی:

خامشی بحر است و گفتن همچو جو
بحر می‌جوید تو را، جو را مجو
از اشارت‌های دریا سر متاب
ختم کن واللّه اعلم بالصَّواب[۴۴]

---

۴۱) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۷ و ۱۰۲۶ و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۶.
۴۲) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۲۹۲.
۴۳) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۰.
۴۴) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۶۱ـ۲۰۶۲.

یکی از اشارت‌های دریا، همین خموشی است. دریا در عین اینکه مقصد و منتهای رودهای خروشان است، در عین وسعت و عظمت‌اش و در عین اینکه گوهرهای فراوان در درون اوست، سخن نمی‌گوید و دم برنمی‌آورد و خروش‌ها را فرو می‌خورد و در خود محو می‌کند. رمز هیبتش نیز در همین است. با همهٔ عمق و ثروتی که دارد، میل به اظهار آن ثروت و ژرفا ندارد؛ تنها برای کسانی که غرقهٔ او و فانی در او می‌شوند پاره‌ای از اسرار خود را آشکار می‌کند. در دفتر ششم، در داستان شهزادگانی که به طلب محبوب رفتند و هر یک به سرنوشتی مبتلا شدند، سرنوشت برادر سوم چنین بود:

صورت معشوق زو شد در نهفت
رفت و شد با معنی معشوق جفت
گفت لُبسَش گر ز شَعر و شُشتر است
اعتناق بی‌حجابش خوش‌تر است
من شدم عریان ز تن او از خیال
می‌خرامم در نهایات الوصال
این مباحث تا بدینجا گفتنی است
هرچه آید زین سپس بنهفتنی است
ور بگویی ور بکوشی صد هزار
هست بیگار و نگردد آشکار
تا به دریا سیر اسپ و زین بود
بعد از اینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است
خاص آن دریاییان را رهبر است
این خموشی مرکب چوبین بود
بحریان را خامشی تلقین بود

وان کسی کِش مرکب چوبین شکست
غرقه شد در آب او خود ماهی است
نه خموش است و نه گویا نادری است
حال او را در عبارت نام نیست
این مثال آمد رکیک و بی‌ورود
لیک در محسوس از این بهتر نبود[۴۵]

ضمناً به نماد "ماهی" هم توجه کنید که شایسته‌ترین ساکن دریاست، آن هم نه فقط دریای خموشی که دریا با همهٔ اوصاف و احوالی که دارد. ماهی با بی‌تعلّقی‌هایش، با بیداری همیشگی‌اش، با اتصال بی‌واسطه‌اش به آب، بهترین نماد یک عاشق عارف واصل فانی در حق است:

ماهیان را نقد شد از عین آب
نان و آب و جامه و دارو و خواب[۴۶]

□□□

پاسبان بر خوابناکان برفزود
ماهیان را پاسبان حاجت نبود[۴۷]

حال همین دریا با زنده‌ها (یعنی سرکشان و خودپسندان و مدعیان حیات و استقلال و محرومان از فنا) میانهٔ خوشی ندارد، اما مرده‌ها را (یعنی فانیان و دل به هلاک‌سپردگان را) روی سر خود می‌گذارد:

---

۴۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۱۶-۴۶۲۳ و زاید ۴۶۲۹ و ۴۶۳۰ و ۴۶۳۲.
۴۶) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۴۶.
۴۷) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۳۱.

آب دریا مرده را بر سر نـهد
ور بود زنده ز دریا کی رهد[۴۸]

□□□

چون بمردی بمیری تو ز اوصاف بشـر
بــحر اسـرارت نـهد بـر فـرق سـر[۴۹]

اینجا جای جان باختن است، نه لاف از زندگی زدن:

تو همه کردی، نمردی، زنـده‌ای
هین بمیر ار یار جـان بـازنده‌ای
مرده شو تا مُخرِجُ الحَیِّ الصَّـمد
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد[۵۰]

اگر در برابر محبوب کمترین ادعای بقایی از تو باقی مانده باشد ـ چیزی که عارفان آن را "زنده بودن" یا "ادعای وجود" می‌خوانند ـ دیگر امکان لقاء و وصال نیست؛ "کان دلیل هستی و هستی خطاست". وجودك ذنب لایقاس به ذنبٌ. از سوی دیگر آب زلال دریا که نماد صفای عالم ارواح و بـیکرانگـی وجود لابشرط است، گاه نماد کـالای دنـیا هـم مـی‌شود. آنـجا بـاید در آن ماهی‌صفت غوطه خورد و در اینجا باید از آلوده شدن بدان پرهیز کرد و آن را در حدّ مرکبی و پشتوانه‌ایی برگرفت. همین و بس. تصویر بسیار عالی مولوی از دریا این است. تا وقتی که ما روی آب روانیم، دریا، دوست ما و مددرسان ماست امّا همین که کشتی بشکند و آب به درون کشتی بخزد، آب دشمن ما و

---

۴۸) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۴۷.

۴۹) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۴۸.

۵۰) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۵۵ و ۵۵۱.

موجب هلاکت ماست:

مال را کز بهر دین باشی حَمول
نِعَم مالٌ صالحٌ خواندش رسول
چیست دنیا از خدا غافل بدن
نه قماش و نقده و میزان و زن
آب در کشتی هلاک کشتی است
آب اندر زیر کشتی پشتی است[۵۱]

بیکرانگی دریا و محدود شدن آن در سبوها و ظرف‌های محدود، از بهترین نمونه‌ها و مثال‌ها برای تعیّن یافتن امر بی‌تعیّن و صورت پذیرفتن امری است که ذاتاً بی‌صورت است. و اصلاً عشق‌ورزی عارفان با پدیدارهایی بی‌شکل و بی‌تعیّن و بی‌مرز و بی‌کران چون آب و دریا و باد... به همین سبب است. دریا و سبو همان نسبت را باهم دارند که دم و نی، و مولانا که می‌گفت:

دم که مرد نایی اندر نای کرد
درخور نای است نه درخورد مرد[۵۲]

همو می‌گفت:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد قسمت یک روزه‌ای[۵۳]

همچنین است بی‌گرهی و زلالی و صفا و آینه‌صفتی و یکسانی آب در همه‌جا که

---

۵۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۸۷ و ۹۸۶ و ۹۸۸.
۵۲) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.
۵۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.

حکایت‌گر وجود و یکرنگی آن است، بل حکایت‌گر ذات بی‌مثال حق که همه‌اش "رو" است و پشت ندارد:

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صفات ذوالجلال[۵۴]

□□□

یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره[۵۵]

□□□

ای محال و ای محال اشراک او
دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ‌پیچ
لیک با احول چه گویم؟ هیچ هیچ
بحر وحدان است جفت و زوج نیست
گوهر و ماهیش غیر موج نیست[۵٦]

همین دریا که هم مبدأ است و هم مقصد، آینهٔ نیکویی است از جمال حق که هم غایةالغایات است هم مبدأالمبادی:

آنچه از دریا به دریا می‌رود
از همان‌جا کامد آنجا می‌رود[۵۷]

---

۵۴) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۱۷۱.

۵۵) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۹۰ـ۶۹۱.

۵٦) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۰۳۱ و ۲۰۳۲ و ۲۰۳۰

۵۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۷۰.

□□□

مـا ز دریـائیم و دریـا مـی‌رویم
مـا ز بـالائیم و بـالا مـی‌رویم
کشـتی نـوحیم در تـوفان روح
لاجرم بی دست و بی پا می‌رویم[۵۸]

و اگرچه سبو، پیش بحر هیچ است، امّا آن سبویی که به بحر راه دارد، هیچ از بحر کم ندارد:

چون به دریا راه شد از جان خُم
خـمّ بـا جـیحون بـرآرد اشـتلم
خم که از دریا درو راهـی شـود
پیش او جـیحون‌ها زانـو زنـد[۵۹]

و سخن آخر اینکه این دریای پر کرم و این آب پر صفا، هم معشوق حیات‌بخش عارفان، هم تیزکنندهٔ عطش آنان و هم فنابخش آنان است:

نـیست زُرْغِـبّا وظـیفهٔ عـاشقان
سخت مستسقی است جان صادقان[۶۰]

□□□

گـفت مـن مسـتسقی‌ام آبـم کشـد
گرچه مـی‌دانـم کـه هـم آبـم کُشـد

۵۸) دیوان کبیر، غزل ۱۶۷۴.
۵۹) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۸۱۴ و ۲۳.
۶۰) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۱.

گـر بـیاماسد مـرا دست و شکـم
عشق آب از من نخواهد گشت کم[۶۱]

□□□

همچو نیلوفر بـرو زیـن طـرف جـو
همچو مستسقی حریص و مرگ جـو
مرگ او آب است و او جویای آب
مـی‌خورد واللّـه اعـلم بـالصّواب[۶۲]

به آفتاب می‌رسیم. مهم‌ترین صفت آفتاب از چشـم مـولانا هـمان دلیـل خویش بودن است، یعنی همان معناکه امام پارسایان در دعای صباح فرمودکه:
یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته.

و همان معناکه ایزد متعال فرمودکه:
شَهِدَ اللّهُ انّه لا اله الّا هو و الملائکةُ و اُولُوالعِلمِ قائماً بِالقِسط.[۶۳]

و مولانا هم در تشبیه عشق به آفتاب گفت:
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرح عشق و عاشقی هـم عشـق گـفت
آفــتاب آمـــد دلیـــل آفــتاب
گــر دلیــلت بـاید از وی رو مـتاب

۶۱) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۸۳ و ۳۸۸۵.
۶۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۷ـ۳۹۰۸.
۶۳) سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۱۸.

از وی ار سایه نشانی می‌دهد
شمس هر دم نور جانی می‌دهد...[۶۴]

و یا در جای دیگر:

خود نباشد آفتابی را دلیل
جز که نور آفتاب مستطیل
سایه که بود تا دلیل او بود؟
این بستش که ذلیل او بود
این جلالت در دلالت صادق است
جمله ادراکات پس او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ
او سوار باد پرّان چون خدنگ[۶۵]

و لذا:

مادح خورشید مدّاح خود است
که دو چشمم روشن و نامُرمد است
ذمّ خورشید جهان ذمّ خود است
که دو چشمم کور و تاریک و بد است[۶۶]

یا در دیوان کبیر:

---

۶۴) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۵ـ۱۱۷.
۶۵) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۱۸ـ۳۷۲۱.
۶۶) مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۹ـ۱۰.

کاشکی از غیر تو آگه نبودی جان من
خود ندانستی به جز تو جان معنی‌دان من
غیر رویت هر چه بینم نور چشمم کم شود
هر کسی را ره مده ای پردهٔ مژگان من
همچو ابرم رو ترش از غیرت شیرین خویش
روی همچون آفتابت بس بود برهان من[۶۷]

که شاید حافظ هم این معنی را از او اخذ کرده باشد:
ساقی بیا که عشق ندا می‌کند بلند
کان کس که گفت قصهٔ ما هم ز ما شنید

پس از این نوبت به میهمانی آفتاب می‌رسد. سایه‌ای که آفتاب را میهمان می‌کند مثل مرغ گستاخی که شتر را به ضیافت می‌خواند هر دو حکم به فنای خود می‌دهند، و از این تمثیل لطیف‌تر برای فنای عاشق در معشوق بیکران یا حیرت عاشق در مقام ادراک معشوق چه می‌توان گفت:
سایه‌هایی که بود جویای نور
نیست گردد چون کند نورش ظهور
اندر این محضر خردها شد ز دست
چون قلم اینجا رسیده شد شکست[۶۸]

□□□

مرغ خانه اشتری را بی‌خرد
رسم مهمانش به خانه می‌برد

---

۶۷) دیوان کبیر، غزل ۱۹۴۶.
۶۸) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۵۹ و ۴۶۶۲.

چون به خانهٔ مرغ اشتر پا نهاد
خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد[۶۹]

خصوصیت دیگر این خورشید "خواب‌کُش" (چون "غیبت خورشید بیداری کش است") این است که قیاس‌ناپذیر است، با هیچ چیز دیگر آن را نمی‌توان قیاس و مانند کرد. همچون چراغ‌ها و کوره‌های نورزا و حرارت‌زای زمینی نیست. برای فهم آن باید حساب دیگر باز کرد و از مقولات و مفاهیم آشنا و متعارف نمی‌باید مدد گرفت:

این چراغ شمس کو روشن بود
نه از فتیل و پنبه و روغن بود
سقف گردون کو چنین دایم بود
نه از طناب و استنی قائم بود[۷۰]

□□□

شب چراغت را فتیل نو بتاب
پاک دان زینها چراغ آفتاب
رو تو کهگل ساز بهر سقف خان
سقف گردون را ز کهگل پاک دان[۷۱]

و وقتی آدمی با تحولات علم فیزیک و شیمی و تئوری‌های ویلیام تومسون[۷۲] و

۶۹) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۶۶۷ـ۴۶۶۸.
۷۰) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴ـ۵.
۷۱) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۸۴۶ـ۱۸۴۷.

72) W. Thompson

تیت[۷۳] در باب نورزایی خورشید (در قرن نوزدهم) و سپس تئوری رادیواکتیویته راذرفورد[۷۴] در قرن بیستم مواجه می‌شود عمق نفوذ بصیرت مولانا را بهتر درک می‌کند. تومسون و تیت خورشید را یک مخزن بزرگ موادّ سوختی می‌دانستند تا راذرفورد آمد و انرژی‌زایی خویش را به نحو کاملاً بدیعی توضیح داد. باری سخن مولانا از اینها هم فراتر است. او می‌گوید خدا "چیز دیگر" است و آن چیز دیگر به هیچ چیز مانند نیست. "لیس کمثله شیء." حتی ضدّ هم ندارد تا بگوییم "تعرف الاشیاء باضدادها." و لذا او را به خود او باید شناخت نه به چیز دیگر:

دل من هر دو جهان گشت و نیابید مثالش
به که ماند به که ماند به که ماند؟ به که ماند؟[۷۵]

بلی در این جهان خاموشی و ظلمت هست و غروب و افول خورشید هست و لذا نور را به ظلمت و حضور خورشید را از روی غیبت آن می‌توان دانست.

صد هزاران ضدّ ضد را می‌کُشد
بازشان حکم تو بیرون می‌کَشد
پس به ضدّ نور دانستی تو نور
ضدّ ضد را می‌نماید در صدور[۷۶]

لکن در باب خورشید ازلی و آفتاب طلعت حق، این غیبت هم متصور نیست و لذا شناخت او از راه ندّ و ضدّ هر دو بسته است:

---

73) Tait

74) Ruthorford

۷۵) دیوان کبیر.

۷۶) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۹۱ و ۱۱۳۶.

آفـتابا تـرک ایـن گـلشن کـنی
تا که تحت الارض را روشن کنی
آفـتاب مـعرفت را نَـقل نـیست
مشرق او غیر جان و عقل نیست
مشـرق خـورشید بـرج قـیرگون
آفـتاب مـا ز مشـرق‌ها بـرون
مـا کـه واپس مـاند ذرات ویـیم
در دو عالم آفتاب بی فـییم...[۷۷]

باری همان بی‌صبری که مولانا در مقابل دریا داشت (گرچه صد چون من ندارد تاب بحر / لیک می‌نشکیبم از غرقاب بحر) همان را در مـقابل آفـتاب هـم داشت:

تـو مـرا بـاور مکـن کـز آفـتاب
صبر دارم من و یا ماهی از آب[۷۸]

و همان‌طور که جان‌فشانی برای دریا می‌کرد (عقل و جان من فدای بحر باد)، برای ماه و آفتاب هم اعلام و اظهار غلامی کرد:

چـو غـلام آفـتابم هـم از آفـتاب گـویم
نه شبم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم[۷۹]

□□□

۷۷) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴۲ـ۴۳ و ۱۱۰۸ و ۱۱۱۰.
۷۸) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۱۴.
۷۹) دیوان کبیر، غزل ۱۶۲۱.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو
پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو[۸۰]

وگرمی طبیعی خورشید فلک را با گرمی معنوی خورشید عشق برابر می‌نهد:

زهی عشق، زهی عشق که ماراست خدایا
چه نغز است و چه خوب است و چه زیباست خدایا
چه گرمیم، چه گرمیم از این عشق چو خورشید
چه پنهان و چه پنهان و چه پیداست خدایا[۸۱]

□□□

من نلافم ور بلافم همچو آب
نیست در آتش کُشی‌ام اضطراب
چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست
چون نباشم سخت‌رو، پشت من اوست
هر که از خورشید باشد پشت‌گرم
سخت‌رو باشد نه بیم او را نه شرم[۸۲]

غوطه‌وری مولانا در نور و آفتاب و غلامیش نسبت به شمس و قمر او را به اینجا رساند که عارف باید چشم‌صفت "نورخوار" باشد:

اِغتذِ بالنور کن مثل البصر
وَافِقِ الاملاکَ یا خَیرَ البشر[۸۳]

---

۸۰) دیوان کبیر، غزل ۲۲۱۹.
۸۱) دیوان کبیر.
۸۲) مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۳۶ـ۴۱۳۸.
۸۳) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۹۷.

(مانند چشم باش و از نور تغذیه کن و همچون فرشتگان باش، ای خیرالبشر!)

□□□

حسّ ابدان قوت ظلمت می‌خورد
حسّ جان از آفتابی می‌چرد[۸۴]

□□□

هر که کاه و جو خورد قربان شود
هر که نور حق خورد قرآن شود[۸۵]

□□□

چون خوری یک بار از مأکول نور
خاک ریزی بر سر نان و تنور[۸۶]

گرمی بخشی خورشید نه فقط معشوقانه است، بل به معنی حیات‌بخشی هم هست. اگر این جهان سرد و افسرده است، برای آن است که خورشید حشر بر آن نتابیده والّا جان دارد، گوش و چشم دارد، و فقط منتظر آب شدن یخ‌های دنیاویّت است:

باش تا خورشید حشر آید عیان
تا ببینی جنبش جسم جهان[۸۷]

دلیری مولانا از نورپاشی خورشید هم حماسه آفریده است: خورشید

۸۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۱.
۸۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۴۷۸.
۸۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۹۵۸.
۸۷) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۰۹.

نورپاش را چون جنگجویی تیغ به دست تصویر می‌کند که به جنگ سیاهی‌ها می‌رود، نه فقط سیاهی‌ها که به جنگ همهٔ تعلقات می‌رود.

دلیری مولانا سبب عاشقی اوست که:

دیدهٔ سیر است مرا جان دلیر است مرا
زهرهٔ شیر است مرا، زهرهٔ تابنده شدم[۸۸]

و این دلیری و پشت‌گرمی است که سبب می‌شود مولانا به شاگرد خود حسام‌الدین لقب ضیاءالحق بدهد و حسام (شمشیر) و ضیا را معادل یکدیگر بگیرد:

زان ضیا گفتم حسام‌الدّین تو را
که تو خورشیدی و این دو وصف‌ها
کین حسام و این ضیا یکّی است هین
تیغ خورشید از ضیا باشد یقین[۸۹]

و در پای همین خورشید تیغ‌کش است که همهٔ جان و جهان را قربانی می‌کند:

بیائید بیائید که گلزار دمیده است
بیائید بیائید که دلدار رسیده است
بیارید به یکبار همه جان و جهان را
به خورشید سپارید که خوش تیغ کشیده است[۹۰]

---

۸۸) دیوان کبیر، غزل ۱۳۹۳.
۸۹) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۶ـ۱۷.
۹۰) دیوان کبیر، غزل ۳۲۹.

روشنگری خورشید، هم رستاخیز اکبر هم رستاخیز نبوت را تداعی می‌کند. روز قیامت، روز است چون در آن تاریکی نمی‌ماند و در روشنایی، نقد از قلب بازشناسی می‌شود و با تافتن خورشید نبوّت هم، کافر و منافق از مؤمن جدا می‌گردند:

قلب پهلو می‌زند با زر به شب
انتظار روز می‌دارد ذهب
با زبان حال زر گوید که باش
ای مزوّر تا برآید روز فاش
پس قیامت روز عرض اکبر است
عرض او خواهد که با زیب و فرّ است[۹۱]

□□□

پیش از ایشان ما همه یکسان بُدیم
کس ندانستی که ما نیک و بدیم
تا برآمد آفتاب انبیا
گفت ای غش دور شو، صافی بیا[۹۲]

و از اینها بالاتر، خورشید که از فرط نورانیت، نورپاشی می‌کند، نازله‌ای از آن خورشید عالمتاب است که فاعل بالتّجلّی است و چون گنجی است که از فرط پرّی چاک می‌کند و خاک را تابان‌تر از افلاک می‌کند:

گنج مخفی بدُ ز پُرّی چاک کرد
خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

---

۹۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۹-۳۳۰۰ و ۲۹۲۲.
۹۲) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۸۵ و ۲۸۷.

گنج مخفی بُد ز پُرّی جوش کرد
خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد[۹۳]

این خورشید، لحظه‌ای در نورپاشی درنگ و تردید نمی‌کند وگرنه خاموش می‌شود:

اغلَبُ الظّنّین فی تَرجیح ذا
لا تَماری الشَّمسُ فی توضیحها[۹۴]
یعنی خورشید در روشنگری تردید نمی‌کند.

بساطت نور خورشید و متعدد شدنش به تعدّد خانه‌ها، و نیز عاریّتی بودن روشنایی دیوار و بازگشتن همهٔ نورها به سرچشمهٔ خویش، پر بودن جهان از نور و محروم ماندن خفاشان از آن، پاک ماندن نور در عین تافتن بر نجاسات و بسی اوصاف خرد و درشت دیگر، از تجلّیاتی است که خورشید بر چشم ضمیر مولانا داشته است.

در پایان چیزی مناسب‌تر از این نیست که از این خورشید دریاصفت و دریای خورشیدنسب سخنی وام کنیم و از زبان او به خود او بگوییم:

ای چو بحر از بهر نزدیکان گهر
داده و تحفه سوی دوران مطر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب
رونق هر قصر و گنج هر خراب

---

۹۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۶۷ـ۲۸۶۸.

۹۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۴۹. یادآور آن بیت از شاعر انگلیسی که: "اگر ماه و خورشید دچار شک شوند بی‌درنگ خاموش خواهند شد":

Should the sun and the moon doubt
They will immediately go out

ای در ابـرویت نـدیده کس گـره
ای چـــو مـــیکائیل راد و رزق‌ده
ای دلت پـیوسته بـا دریـای غـیب
ای به قاف مکرمت عنقای غیب[۹۵]

□□□

ای فـــلک‌پیمای چُست چست‌خـــیز
زانچه خوردی جرعه‌ای بر مـا بـریز
خـــو نـــداریـــم ای جـمال مـهتری
که لب ما خشک و تو تـنها خـوری
این سر خـم را بـه کـهگل در مگـیر
کین برهنه نیست خود پوشش پذیر[۹۶]

والسّلام

۹۵) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۲۶۶ـ۳۲۶۹.
۹۶) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۱۷ و ۱۸۱۶ و ۱۸۲۳.

داستان معاویه و ابلیس*

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم
ولاحول و لاقوّة الّا باللّه العلی العظیم

به داستان معاویه و ابلیس رسیده‌ایم. مقدمتاً و قبل از ورود در اصل داستان مولانا توصیه می‌کند که مبادا سیلی "شاهان" ـ یعنی راهنمایان و مرشدانِ طریقت را ـ بر شهد ناکسان ترجیح دهیم و از دست "خسان" و "چاپلوسان" شیرینی بستانیم. و سفارش می‌کند که طریق پیچاپیچ و درشتناک تهذیب نفس را، بی هدایت استاد و ارشاد مُراد نپیماییم و بهوش باشیم که در این راه صدها غول و راهزن وجود دارد. مولانا این جهان را به بازارِ کسب و تجارت شبیه می‌کند که در آن نفس پست آدمی، به مراتب مادون نظر می‌کند و به سودهای

* از دروس مثنوی در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران.

عاجل دل خوش می‌دارد. از همین رو به سخن نفس نباید گوش داد و اصل، مخالفت با آن است. گاهی نفس، مکارانه آدمی را به نیکی فرامی‌خواند که باید از آن نیز برحذر بود. و پرسید چه شده است که نفسی که بارها به بدی و پلیدی امر می‌کرده اکنون به کارهای نیک فرامی‌خواند؟ کسانی که در مرتبهٔ نفس‌اند و عقل هنوز بر مملکت وجودشان غلبه نکرده است، باید دعوت‌های نفس به نیکی را با سوءظن بنگرند، و آن را به حیله و خدعه متهم نمایند و به سادگی فرمانش را گردن ننهند. اصل این است که نفس آدمی، "امّارهٔ به سوء"[1] است، و آدمی تنها زمانی که مشمول "رحم" خداوند قرار می‌گیرد، بر نفس امّاره و لوّامه[2] پیروز می‌شود و به مرتبهٔ "نفس مطمئنه"[3] صعود کند. در مرحله اخیر است که نفس به نیکی امر می‌کند و امرش مطاع است و باید اصل را بر پذیرش فرمان او گذاشت و آدمی حکم بهشتیان را پیدا می‌کند که:

فی ما اشتهت انفسهم خالدون.[4]

این بدبینی و سوءظن نسبت به نفس چندان است که مولوی در جای دیگر، نفس و شیطان را "یک تن" و از یک قماش می‌داند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند[5]

---

۱) این تعبیر در قرآن کریم از زبان حضرت یوسف ـ علی نبینا و اله و علیه‌السلام ـ آمده است:
إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بالسّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي. (سورهٔ یوسف، آیهٔ ۵۳)
همان نفس، (مرا) به کارهای ناپسند فرمان می‌دهد، مگر آنکه پروردگارم بر من رحمت آرد.

۲) مراد از "نفس لوّامه" نفسی است که انسان را بر خیر و شرّ (هر دو) سرزنش می‌کند و در قرآن (سورهٔ قیامت، آیهٔ ۲) نیز از آن یاد شده است.

۳) این تعبیر نیز قرآنی است (سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۷). "نفس مطمئنه" به تصریح قرآن کریم (سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۸) از خداوند خشنود است و خداوند نیز از او خرسند است.

۴) سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۱۰۲.

۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۵۲.

نگاه بدبینانه به حریف غداری چون نفس و قبول نکردن استدلال‌های او، در حکایت معاویه و ابلیس به روشنی آمده است.

اکنون به شرح حکایت "معاویه و ابلیس"[۶] می‌پردازیم:

در خبر آمد که خال[۷] مؤمنان

خفته بُد در قصر بر بستر سِتان[۸]

"خال مؤمنان" کنایه از "معاویه" است. معاویه نزد شیعیان بسیار مطعون است، امّا نزد اهل سنّت محترم است. به استثناء برخی از متفکران و روشنفکران اهل سنّت نظیر سید قطب[۹] که آنها هم نقدهایی بر معاویه دارند.

امّا نکتهٔ بعد. این داستان در منابع تاریخی معتبر دیده نمی‌شود. بلی در برخی از منابع از گفت‌وگوی بعضی از صوفیان با شیطان، سخنانی به میان آمده است، اما داستان مفصل "گفت‌وگوی معاویه و شیطان" در هیچ‌یک از آن منابع نیامده است و می‌توان گفت برساختهٔ مولوی است. مولوی در ضمن این دیالوگ، نکات زبده‌ای را که حکیمان، عارفان، و صوفیان در باب شیطان گفته‌اند (از موضع ردّ یا توجیه)، هنرمندانه در میان آورده و با زیبایی تمام رأی

---

۶) مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۶۰۸-۲۷۹۷.

۷) خال: دایی.

۸) ستان: به پشت خوابیده. این بیت در اصل به صورت زیر بوده است:

در خبر آمد که آن معاویه

خُفته بُد در قصر در یک زاویه

نیکلسون نیز آن را به همین صورت ضبط کرده است (مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۲۶۰۴) اما چون در حاشیهٔ نسخهٔ قونیه ـ که اساس تصحیح ماست ـ به صورت بالا تصحیح شده است، آن صورت را در متن وارد کردیم.

۹) سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ هـ ق) از مصلحان بزرگ معاصر و صاحب تفسیر معتبر فی ظلال القرآن. او انتقادهایی به معاویه و عثمان داشت.

خود را در باب شیطان بر آنها افزوده است. در مجموع می‌توان گفت که مولوی نسبت به شیطان به هیچ‌وجه خوش‌بین نیست و برخلاف کسانی همچون احمد غزالی و حسین‌بن منصور حلاج، بر شیطان رحمت نمی‌آورد و برای او شأن و منزلت عاشقانه‌ای قائل نیست. شیطان او، همان شیطان قرآن است که بر خداوند عصیان کرده و به خواری از درگاه او طرد شده است.

قصر را از اندرون در بسته بود

کز زیارت‌های مردم خسته بود

ناگهان مردی ورا بیدار کرد

چشم چون بگشاد پنهان گشت مَرد

گفت اندر قصر کس را ره نبود

کیست کین گستاخی و جرأت نمود

گرد برگشت و طلب کرد آن زمان

تا بیابد زان نهان گشته نشان

او پس در مُدبِری[10] را دید کو

در پس پرده نهان می‌کرد رو

گفت هی تو کیستی نام تو چیست

گفت نامم فاش ابلیس شقی است

گفت بیدارم چرا کردی به جد

راست‌گو با من مگو برعکس و ضد

با ابیات فوق گفت‌وگو یا (به عبارت بهتر) مجادلهٔ شیطان و معاویه آغاز می‌گردد. مجادله‌ای که در حقیقت مجادلهٔ بین نفس و عقل است. معاویه در

۱۰) مُدْبِر: شخص بدبخت و فلک‌زده.

اینجا نماد عقل مؤیَّد به تأیید باری و ابلیس نماد نفس مکّار است. او به قدری زیرک است که می‌تواند در فریفتن آدمی از استدلال کمک بگیرد و به زبان عقل با عقل سخن بگوید.

در این حکایت توانایی مولوی در طراحی گفت و گوهای عقلانی به نحو برجسته‌ای آشکار است و خواننده از آنهمه نازک‌کاری و بکارگیری شگردهای فقیهانه و متکلّمانه در استدلال، در شگفت می‌ماند.

باری، معاویه از خواب بیدار می‌شود و درمی‌یابد که بیدارکنندهٔ او شیطان بوده است. گریبان او را سخت می‌گیرد و از او می‌خواهد که "راست" بگوید و اعتراف کند که چرا او را از خواب بیدار کرده است.

شیطان که قصد فریب معاویه را داشته در پاسخ می‌گوید که تو را بیدار کردم تا از نماز بازنمانی و به سوی مسجد بشتابی:

گفت هنگام نماز آخر رسید
سوی مسجد زود می‌باید دوید

و برای تحریض بیشتر معاویه به رُوایتی از پیامبر(ص) استناد می‌جوید:

عَجِّلُوا الطّاعاتِ قَبْلَ الفَوْت[11] گفت
مصطفی چون دُرّ معنی می‌بُسفت

معاویه قبول نمی‌کند و پاسخ می‌دهد که تو شیطانی و کار تو دعوت به نیکی و

---

۱۱) مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۶۴) این عبارات را مأخوذ از حدیث ذیل می‌داند:

عَجِّلُوا الصَّلاةَ قَبْلَ الفَوْتِ و عَجِّلُوا التَّوْبَةَ قَبْلَ المَوْتِ. (منقول از المنهج القوی، ج ۲، ص ۵۲۶)

در به‌جای آوردن نماز قبل از انقضای زمانش و توبه کردن پیش از رسیدن مرگ، شتاب کنید.

خیر نیست، تو دزدی و مگر می‌شود که برای پاسبانی به داخل خانهٔ من بیایی؟

گفت نی‌نی این غرض نبود تو را

که به خیری رهنما باشی مرا

دزد آید از نهان در مسکنم

گویدم که پاسبانی می‌کُنم؟

من کجا باور کنم آن دزد را

دزد کی داند ثواب و مزد را

نکتهٔ روان‌شناختی مهمّی است. کسی که شخصیتش مطعون است و مورد اعتماد ما نیست، سخنش و چرب‌زبانی‌هایش نیز در ما اثر نمی‌کند و استدلالش مقبول نمی‌افتد. نه اینکه در مقام استدلال "انگیزه" را با "انگیخته"[۱۲] خلط کنیم و حکم یکی را به دیگری سرایت دهیم. بلکه در مقابل یک موجود بدسابقه به جای آنکه در مقام استدلال و محاجهٔ برآییم، از او دوری می‌گزینیم و به دامان لطف حق پناه می‌بریم.

شیطان به انکار و تردید معاویه پاسخ می‌دهد و سابقهٔ دیرین‌تر خود را به رخ می‌کشد:

گفت ما اوّل فرشته بوده‌ایم

راه طاعت را به جان پیموده‌ایم

سالکان راه را محرم بُدیم

ساکنان عرش را همدم بُدیم

۱۲) سرّ پرهیز از درهم آمیختن "انگیزه" و "انگیخته" در کتاب ذیل به نحو مبسوط بیان شده است: ایدئولوژی شیطانی، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم، زمستان ۱۳۷۵، مقالهٔ "ایدئولوژی شیطانی".

او خود را از جملهٔ فرشتگان مقرّب الهی[۱۳] و ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت معرفی می‌کند که رانده شدگی و دورافتادگی او موقّتی است و دوباره به جایگاه نخست خود باز خواهد گشت.

پـــیشهٔ اوّل کـجا از دل رود

مهر اوّل کی ز دل بیرون شود

سخن فوق از طرفی زبانِ حالِ شیطان و ناظر به زمان مهرورزی‌اش با حق تعالی است، و از سویی زبانِ حالِ مولوی و حکایت‌گر احوال عاشقانه او نسبت به محبوب از دست رفته‌اش یعنی شمس تبریزی است.

گویی خطاب مولوی در این بیت به "حسام‌الدین" است و به او می‌گوید که "شمس" همچنان در دل من زنده است.

در سفر گر روم بینی یا خُتَن[۱۴]

از دل تو کی رود حُبُّ الوطـن

یاد مهر نخستین (شمس و در وراء او خدای شمس) چنان بر دل و جـان مولوی چیره می‌شود که موقتاً قصه را فراموش می‌کند و بـه احـوال خـویش

---

۱۳) قرآن شیطان را از جنس جن دانسته است:

و إذ قُلْنا لِلْمَلٰئِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إلاَّ ابلیس، کَانَ مِنَ الجِنِّ.(سورهٔ کهف، آیهٔ ۵۰)

و زمانی که فرشتگان را فرمودیم بر آدم سجده کنید. [بر او] سجده کردند جز ابلیس که از [گروه] جن بود.

با اینهمه، برخی به استناد آیات ۳۴ سورهٔ بقره، ۱۱۶ سورهٔ طه و ۷۳-۷۴ سورهٔ ص که او را از گروه فرشتگان استثناء کرده است، او را فرشته می‌دانند و برآنند "جن" در آیهٔ یاد شده به فرشتگان مقربی اشاره دارد که از فرشتگان دیگر مستورند و معتقدند شیطان از این دسته بود است: ظاهراً مولوی بر اساس همین رأی شیطان را در عداد فرشتگان آورده است.

۱۴) ختن نام قدیمی ترکستان چین است و مشک آهوی آن مشهور است.

می‌پردازد:

ما هم از مستان این می بوده‌ایم
عاشقان درگه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند
عشق او در جان ما کاریده‌اند
روز نیکو دیده‌ایم از روزگار
آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار
نی که ما را دست فضلش کاشته است؟
از عدم ما را نه او برداشته است؟
ای بسا کز وی نوازش دیده‌ایم
در گلستان رضا گردیده‌ایم

"مهرِ نخستین" چیزی نیست که به جفای معشوق زایل شود. با یک بی‌مهری ظاهری دل از معشوق برکندن، عین عشق‌ناشناسی و بی‌وفایی است.

لاف عشق و گله از یار؟ زهی لاف دروغ
عشق‌بازان چنین مستحق هجرانند[15]

در احوال مولوی هم اقبال و ادبار مشاهده می‌شود:

چه کسم من چه کسم من که بسی وسوسه‌مندم
گه از آن سوی کشندم گه از این سوی کشندم
نفسی رهزن و غولم نفسی تند و ملولم
نفسی زین دو برونم که بر آن بام بلندم

---

۱۵) دیوان حافظ.

نفسی همره ماهم نفسی مست الهم
نفسی یوسف چاهم نفسی جمله گزندم[۱۶]

حافظ هم چنین احوالی را تجربه کرده است که می‌گوید:
روز وصل دوستداران یاد باد
یاد باد آن روزگاران یاد باد[۱۷]

آنچه در مولانا دیده می‌شود، بیشتر بهجت وصال است تا غم فراق. گرچه:
باغ سبز عشق کو بی منتهاست
جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است
تو مشو منکر که حق بس قادر است[۱۸]

ابیات بعدی هم از زبان مولانا و در بیان احوال خود اوست:
بر سر ما دست رحمت می‌نهاد
چشمه‌های لطف از ما می‌گُشاد
وقت طفلیَم که بودم شیرجو
گاهوارم را کی جنبانید او؟

---

۱۶) دیوان کبیر، غزل ۱۶۰۸.
۱۷) دیوان حافظ، مصحح قزوینی ـ غنی، به کوشش عبدالکریم جربزه‌دار، انتشارات اساطیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
۱۸) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۶ و ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷.

از کی خوردم شیر، غیر شیرِ او؟
کی مرا پرورد جز تدبیر او؟
خوی کان با شیر رفت اندر وجود
کی توان آن را ز مردم واگشود؟

می‌بینید که مولانا چنان غرق در احوال خویشتن است که فراموش کرده است که سخن از شیطان است و شیرخوارگی و گهواره‌نشینی با او مناسبتی ندارد!

باری، به سابقهٔ همین لطف ازل و مهر اوّل است که عاشق اگر عتابی ببیند هرگز از کرم باری ناامید نمی‌شود. و عتاب را حادث و کرم را قدیم می‌بیند:

گر عتابی کرد دریای کرم
بسته کی گردند درهای کرم؟
اصل نقدش داد و لطف و بخشش است
قهر بر وی چون غباری از غِش[19] است
از برای لطف، عالم را بساخت
ذرّه‌ها را آفتاب او نواخت

آفرینش تجلّی کرم باری است. (توجه کنید که نمی‌گوییم آفرینش معلول کرم باری است.) بر همین اساس است که مولوی "اصل نقدش" را "داد و لطف و بخشش" می‌داند و قهر او را "غش" می‌نامد. یعنی ماده‌ای بیگانه، که غبارآسا بر آن نشسته و دیر و زود برخواهد خاست.

گویی کسی که مورد خشم و عتاب خدا قرارگرفته پول تقلبی دریافت داشته است، که اگر دقت کند درمی‌یابد که چنان نیست و باطنِ آن پول در زیر آن

۱۹) غِش: چیزی کم‌بها که با فلز گرانبهایی نظیر سیم یا زر ترکیب کنند.

غش، طلای نابِ کرم و لطف خداوندی است. این است معنای آنکه کرم خداوند بر قهر او سابق است. "سابق بودن" نه به معنای سبقت زمانی، بلکه به معنای آن که همهٔ کارهای خداوند کریمانه است و حتّی اگر او خشم بگیرد، عقاب کند، طرد کند به جهنم ببرد، عذاب دهد، ... باز هم از سر کرم و لطف است، خداوند کار غیرکریمانه نمی‌کند. خشم او پوششی است بر کرم او نه ضدّ کرم او. بلکه عتاب او فرزند کرم اوست.

به قول حافظ: "آه از این لطف به انواع عتاب آلوده." مراد مولوی از "فعل کریمانهٔ" خداوند اجمالاً این است که خداوند رایگان و "بی علّت و بی رشوت" می‌بخشد، بدون توقع و چشمداشتی عطا می‌کند و بخشش او پاسخ به طاعتی نیست. احسان او بی‌غرض است و فعل او متأثر از فعل بندگان نیست. و "داد حق را قابلیت شرط نیست" و این عین وهابیّت و فیاضیّت اوست. فیاضیّت خداوند به این معناست که دیگ احسان او مدام در جوشش است و گنج وجود او از فرط پرّی چاک می‌کند و فاعلیت او غیرمسبوق به قابلیت اشیاء است بلکه قابلیت‌ها هم مصنوع فاعلیت اویند. و لذا سراسر خلقت کریمانه است و حتی عادلانه نیست. چرا که عادلانه یعنی به موجب استحقاق. اما خداوند، بی استحقاق می‌بخشد:

ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفتهٔ ما می‌شنود[۲۰]

□□□

قابلی گر شرط فعل حق بدی
هیچ معدومی به هستی نامدی[۲۱]

---

۲۰) مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۱۳.

۲۱) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۴۲.

بر همین مبناست که می‌گوید: "اصل نقدش داد و لطف و بخشش است." گویی در اینجا مولانا طعنی می‌زند بر آنان که می‌گویند "اعیان ثابته" بلسان حال از خدا چیزی تقاضا می‌کنند. باری، عتاب و فراق برای چیست؟

فرقت از قهرش اگر آبستن است

بهر قدر وصل او دانستن است

تا دهد جان را فراقش گوشمال

جان بداند قدر ایّام وصال

گوشمال فراق برای آن است که انسان قدر ایام وصال را بداند. یعنی آن هم حکمت دارد. و از سر لجبازی یا عاشق‌آزاری نیست.

مولوی برای تأیید سخن خود که خداوند عالم و آدم را کریمانه آفریده است، به روایتی از پیامبر(ص) استناد می‌کند:

گفت پیغامبر که حق فرموده است

قصد من از خلق احسان بوده است

آفریدم تا ز من سودی کنند

تا ز شهدم دست آلودی کنند

نه برای آنکه تا سودی کنم

وز برهنه من قبایی برکنم[۲۲]

---

۲۲) مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۵۸) بدون اشاره به نام راوی و ذکر منبع نقل قول خود آورده است:

یَقُولُ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ اِنَّما خَلَقْتُ الخَلْقَ لِیَرْبَحُوا عَلَیَّ وَلَمْ اَخْلُقْهُمْ لِاَرْبَحَ عَلَیْهِم.

خداوند می‌فرماید من مردمان را آفریده‌ام تا از من سود برند و آنها را نیافریدم تا من از ایشان بهره گیرم.

یعنی خلقت خداوند، جوادانه است نه تاجرانه. و "جود" مرتبتی است برتر از عدل و چنانکه مولانا در موضع دیگر می‌گوید جود خدا موجب مزید جود او می‌شود:

بانگ می‌آید که ای طالب بیا
جود محتاج گدایان چون گدا
آن یکی جودش گدا آرد پدید
وان دگر بخشد گدایان را مزید[۲۳]

مولانا دوباره به حکایت "ابلیس و معاویه" باز می‌گردد و دفاع شیطان از خود را بازگو می‌کند:

چند روزی که ز پیشم رانده است
چشم من در روی خوبش مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای عجب
هر کسی مشغول گشته در سبب

چشم من در او خیره مانده است و او همچنان در قلب من جای دارد و می‌دانم عتابش عارضی و "حادث" است. نه قدیم. و لذا زایل خواهد شد. اگر دیگران به دنبال یافتن سببِ قهرش رفته‌اند، من به سابقهٔ لطف او نظر می‌کنم:

من سبب را ننگرم کان حادث است
زانکه حادث حادثی را باعث است

از نظر شیطان سجده نکردن او یک امر حادث بود و قهر حق هم که متعاقب آن

۲۳) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۷۴۸ و ۲۷۵۳.

امر، حادث شد، خود امری حادث بود، که هر دو زوال‌پذیرند و آنچه اصل است و پابرجاست جود و کرم خداوند است، و لذا او نهایتاً بدعاقبت نخواهد بود. چراکه قدیم می‌ماند و حادث می‌رود:

لطف سابق را نظاره می‌کنم

هر چه آن حادث دو پاره می‌کنم

این مفهوم بلند در سخن بزرگان دیگر نظیر حافظ نیز بازتاب یافته است:

ناامیدم مکن از سابقهٔ لطف ازل

تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت[۲۴]

□□□

گفتم ای بخت بخفتیدی و خورشید دمید

گفت با این‌همه از سابقه نومید مشو[۲۵]

حال شیطان پس از این بیان کلّی فلسفی، به توجیه "گناه" خود می‌پردازد:

ترک سجده از حسد گیرم که بود

آن حسد از عشق خیزد نه از جحود[۲٦]

هر حسد از دوستی خیزد یقین

که شود با دوست غیری همنشین

می‌گوید ترک سجده معلول حسد غیورانه بود. و عشق خالی از غیرت وجود ندارد. فعل من عصیان و مخالفت کافرانه نبود. بلکه غیرت‌ورزی عاشقانه

---

۲۴) دیوان حافظ.

۲۵) همان.

۲٦) جحود: انکار.

بود.

هست شرط دوستی غیرت پَزی

همچو شرط عطسه‌گفتن دیر زی

شرط دوستی، غیرت‌پختن یا غیرت‌ورزیدن است. آدمی نسبت به معشوق خود غیرت می‌ورزد یعنی "غیر" را با او نمی‌تواند ببیند. غیرت، نفیِ غیر است. و عشق، شرکت‌سوز است: "شاد باش ای عشق شرکت‌سوز زفت." غیرت مذموم، حسد است و حسد ممدوح، غیرت است. و غیرت به معنی کوتاه‌کردن دست نامحرم از حریم دوست است. عاشقان بر معشوقان و معشوقان بر عاشقان غیرت می‌ورزند و شیطان در اینجا مدّعی عاشقی است. عاشقان حتی نمی‌توانند ببینند که کسان دیگری عاشق معشوق آنها هستند.

حافظ می‌گوید:

غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن

روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد

از اینکه می‌بینم جهانی دوستدار توست و جز من عاشقان فراوانی داری هلاک می‌شوم. امّا کاری نمی‌توانم بکنم.

این معنای سادهٔ غیرت‌ورزیدن است. امّا معنای عمیق‌تری هم از آن وجود دارد که از زبان شیطان بیان شد: برنتافتن وجود دیگری در کنار خداوند و مستحیل دیدن همه‌چیز در ذات باری تعالی. بی جهت نبود که احمد غزالی (برادر امام محمد غزالی، و برخلاف رأی وی) شیطان را "سلطان الموحدین" می‌خواند. و عین‌القضاة از عاشقی شیطان اینهمه دفاع می‌کرد.

"همچو شرط عطسه‌گفتن دیر زی" که بیشتر برای پرکردن و کامل‌کردن وزن شعر آمده است و به سنتی اشاره دارد که هم‌اکنون نیز کمابیش در میان ما جاری

است و پس از عطسه کردنِ فردی به او می‌گوییم: "یَرْحَمُکَ اللّٰهُ" یا "عافیت باشد"، "عمرت دراز باد"، و از این قبیل.

چونکه بر نَطْعش[27] جز این بازی نبود

گفت بازی کن چه دانم در فزود

در اینجا شیطان دومین دفاعیهٔ خود را عرضه می‌کند و می‌گوید اصلاً نقشه‌ریز و مدیر صحنهٔ خلقت من نبودم. دیگری بود. با دید کلان اگر بنگرید مرا معذور خواهید داشت. خداوند بساط بازی را چیده بود و مهره‌های شطرنج را نهاده بود و از من می‌خواست بازی کنم. من دیگر چه می‌توانستم کرد؟ مگر من می‌توانستم جلو نقشه او را بگیرم. عصیان نکنم تا آدم به زمین نرود و آدمیان پدید نیایند و بهشت و جهنّم خالی و عبث بمانند؟ من یک قطعه از زنجیر بلندی بودم که همه باید در جای خود می‌نشستند. من یک بازیگر از یک صحنه نمایش بودم که باید نقش خود را بی چون و چرا بازی می‌کردم. مرا چرا ملامت می‌کنید؟ من مستحق کیفرم یا پاداش؟ کارگزاران وفادار را تحسین می‌کنند یا تقبیح؟

آن یکی بازی که بُد من باختم

خویشتن را در بلا انداختم

نتیجهٔ ناگزیر بازی آن بود که من ببازم که من نیز باختم، هم خود را و هم بازی را. اما ورود من به صحنهٔ بازی از ابتدا به اختیار من نبود، مرا وارد این بازی کردند. خداوند خود این صحنه را آراست. یکی را آدم کرد تا بر او سجده برند و مرا شیطان کرد تا از سجدهٔ آدم سر باز زنم. از من شیطانی و شیطنت می‌خواست و از آدم، آدمیّت. آیا به گمان شما آنچه پس از ترک سجدهٔ من

---

۲۷) نَطْع: بساط، فرش چرمی.

پدید آمد به سبب همان ترکِ سجده بود؟ و خدا از اول بنا نداشت آن کارها را انجام دهد؟ آیا با سجدهٔ من، خلقت آدمیان بر روی زمین متوقف می‌ماند؟ آمدن پیامبران، خلق ارزاق و اقوات، مرگ و حیات، امتحان الهی و... همه تعطیل می‌شدند؟

دفاع دوم شیطان در قیاس با دفاع اوّل او صبغهٔ فلسفی بیشتری دارد. کسانی هم که در مقام توجیه جایگاه فلسفی شیطان در نظام آفرینش بوده‌اند با همین بیان از شیطان دفاع کرده‌اند. اصلاً یکی از موجبات مهم ظهور علم کلام در میان اهل اسلام همین قضیه شیطان بوده است. دینداران و متکلمان از خود می‌پرسیدند: چرا شیطان، شیطان شد؟ و چرا خداوند او را خلق کرد و دست او را در اغوای آدمیان باز گذاشت. اگر شیطان سجده می‌کرد چه اتفاق می‌افتاد؟ نقش و جایگاه شیطان در این عالم چیست؟ حشر و نشر آدمیان، حسن و قبح اعمال، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم در صورت نبودِ شیطان چه صورتی می‌یافت؟

فخر رازی، از بزرگان مذهب اشعری و از برجستگان حکمت و کلام اسلامی، در تفسیر خود، از قول یکی از علما آورده است که شیطان از خداوند سؤال کرد "پس از آنکه از فرمان تو سر پیچیدم و از تو مهلت خواستم، چرا به من مهلت دادی و عذابم نکردی؟ چرا مرا بر آدمیان تسلط دادی و دعایم را برای عمر ابد مستجاب کردی، تو می‌دانستی من چه فتنه‌ها و شرّهایی در عالم برپا خواهم کرد." فخر رازی از قول آن عالم نقل می‌کند که اگر اولین و آخرین آنها جمع شوند نمی‌توانند به این اعتراضات و سؤال‌های شیطان پاسخ درخوری بدهند، مگر اینکه حسن و قبح عقلی را زیر پا بگذارند.[۲۸]

جالب است که عین‌القضاة همدانی، نویسنده و عارف بزرگ ایرانی در قرن ششم، می‌گوید هر چند خداوند از شیطان خواست آدم را سجده کند، اما در

۲۸) نگاه کنید به: تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبائی، سورهٔ اعراف. ذیل آیات قصّهٔ آدم.

سِرّسرّ (و پنهانی) از او خواست که آدم را سجده نکند. مولانا علی‌الظاهر این دفاعیهٔ شیطان را از عین‌القضاة وام کرده است!

نیز عجیب است که در نوشته‌های صوفیان و دفاعیه‌های آنها از شیطان، هیچ‌جا به استدلال خودِ شیطان آن‌طور که در قرآن کریم آمده سخن نرفته است: خداوند همه فرشتگان و از جمله شیطان را به سجدهٔ بر آدم امر می‌کند.

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِأٰدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ.[۲۹]

همه فرشتگان به امر ما آدم را سجده کردند جز ابلیس.

خداوند علّت این کار را می‌پرسد:

قٰالَ يٰا إِبْلِيسُ مٰالَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السّٰجِدِينَ.[۳۰]

ای ابلیس! تو را چه شده که با سجده‌کنندگان همراهی نکردی؟

شیطان در پاسخ به جای استدلال‌ها و دفاعیاتی که در کتاب‌های صوفیه از زبان او آورده‌اند، به صراحت پاسخ می‌دهد:

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ.[۳۱]

من از آدم بهترم زیرا مرا از آتش آفریده‌ای، امّا آدم را از خاک خلق کرده‌ای.

مواضع قرآن در خصوص ابلیس و احتجاجش با خداوند سبحان و مستکبر بودن او، بسیار صریح و بی ابهام است و جای تردیدی باقی نمی‌گذارد.[۳۲] امّا

---

۲۹) سورهٔ اسراء، آیهٔ ۱۷.

۳۰) سورهٔ حجر، آیهٔ ۳۲.

۳۱) سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۲.

۳۲) برای نمونه رجوع کنید به: سورهٔ بقره: آیات ۳۰-۳۹، سورهٔ اعراف: آیات ۱۱-۲۷، سورهٔ

چرا بزرگان یاد شده این محاجّه قرآنی را چنان که باید مورد توجه قرار نداده‌اند و ادلّهٔ دیگری برای کار شیطان اقامه کرده‌اند؟ پاسخ همان است که آوردیم، یعنی سؤال‌انگیز بودن نقش شیطان در عالم خلقت و محوریّت و مدخلیت "گناه" او در پدید آمدن جهان انسانی. اگر او صرفاً موجودی بدبخت و فلک‌زده بود در میان فلک‌زدگان بسیار، و به خاطر گناهش مطرود درگاه حق افتاده بود تا این حدّ محل نزاع و بحث واقع نمی‌شد. ما آدمیان که اینک بر زمین زندگی می‌کنیم، وامدار دو "گناهیم": گناه آدم در خوردن شجرهٔ ممنوعه و گناه شیطان در سجده نبردن به آدم. و لذا در باب "گناه" فرضیه‌پردازی کردن، در قلب معرفت دینی و کلامی جای می‌گیرد.

حافظ به همین گناه آغازین می‌اندیشید که می‌گفت:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم

آیا اگر شیطان آدم را فریب نداده بود او زمینی نمی‌شد و در این "خراب‌آباد" منزل نمی‌کرد و ما فرشته می‌ماندیم؟ بزرگانی که از آنان یاد کردیم منکر نبودند که شیطان تکبّر ورزید و در زمرهٔ کافرین قرار گرفت:

أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ.[۳۳]

[از سجده بر آدم] سر باز زد و خود را بزرگ پنداشت و از کافران شد.

← کهف: آیهٔ ۵۰، سورهٔ طه: آیات ۱۱۵-۱۲۳، سورهٔ ص: آیات ۷۸-۸۵ و موارد بسیار دیگر که به روشنی نظریهٔ قرآن را در این خصوص آشکار می‌کند و با مراجعه بدانها اختلاف بینش قرآن با فرضیّات یاد شده معلوم می‌گردد.

۳۳) سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۴.

اما سؤال اصلی آنها این بود که آیا تمام دستگاه آفرینش (که بنا بر روایاتی به خاطر آدم پدید آمده) منتظر و متوقف بر معصیت شیطان بود؟

این بود سرّ آنکه ظاهرِ فعل شیطان را معصیت خواندند اما باطن آن را بخشی از طرح و نقشهٔ آفرینش دانستند. مولانا که از "معصیت خجسته" یاد می‌کند از همین قصّه الهام گرفته است:

بس خجسته معصیت کان کرد مرد
نه ز خاری بردمد اوراق ورد؟[۳۴]

□□□

سیّئاتم چون وسیلت شد به حق
پس مزن بر سیّئاتم هیچ دقّ[۳۵]

حافظ هم استفادهٔ دیگری می‌کند:
جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
ما را چگونه زیبد دعوی بیگناهی

و حتی حاضر است "روضه رضوان" را به "جویی" بفروشد:
پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم[۳۶]

---

۳۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۳۸.

۳۵) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۱۰.

۳۶) ما در ضبط این بیت از نسخهٔ حافظ "سایه" استفاده کرده‌ایم: دیوان حافظ، به سعی سایه، نشر کارنامه، چاپ پنجم، ۱۳۷٦، غزل ۳۳۰، بیت ٦؛ در نسخهٔ علامه قزوینی - غنی مصرع دوم به صورت "من چرا ملک جهان را به جوی نفروشم" ضبط شده است (دیوان حافظ، غزل ۳۴۰، بیت ٦)، هر چند در پابرگ صورتی را که ما اختیار کرده‌ایم، یاد کرده است.

در این میان عارفانی چون شیخ محمود شبستری شیطان را "کلب مُعَلَّم" یعنی سگ تعلیم‌یافته و تربیت شده خوانده‌اند تا هم ذمّش کنند هم مدحش. گویی وی چون پاسبان باوفایی در کنار بارگاه الهی ایستاده است و نامحرمان را راه نمی‌دهد. از طرفی او نجس و پلید است و از سوی دیگر خدمتی بسزا می‌کند و جایی شایسته و ضروری دارد و مانع ورود اغیار به حرم الهی می‌شود و چون تعلیم‌یافته است، حرمت دوستان و اولیاء خداوند را نگه می‌دارد و بر آنان حمله نمی‌برد.

به هر حال کثرت بحث‌های مربوط به شیطان و معصیتش از آن روست که نه معصیت او و نه شخصیّت او هیچ‌کدام عادی نبودند و سبب تحوّل عظیمی در طرح و نقشهٔ خلقت شدند. آیا نَفْس اینکه خداوند دعای او را اجابت کرد و به او تا پایان جهان مهلت داد به این معنا نیست که از ابتدا بنا بود وی نقش مهمی را در عالم انسانی بر عهده گیرد؟

در بلا هم می‌چشم لذّات او

ماتِ اویم مات اویم ماتِ او

شیطان می‌گوید که باختن من اجتناب‌ناپذیر بود و من باید می‌باختم تا نقشهٔ خداوند در زمین اجرا شود. نقشی که خداوند در این بازی به من داده بود جز این نبود که ظاهراً عصیان کنم و رانده شوم تا به بقیّه بازی ادامه دهم. او مرا مبتلا به باختن کرد و من که در مقام تسلیم و رضا هستم از این ابتلا خشنودم و از آن لذّت می‌برم و خوب می‌دانم که در چه کارم و نقشم چیست.

این نگاه کردن از منظر بالاست، یعنی شیطان به زعم خود از دید الهی سخن می‌گوید و از آن منظر، همه را کارگزار خدا می‌بیند و خطاب به آنها می‌گوید: برای اجرای نقشهٔ خدا، هم وجود آدم لازم بود هم وجود شیطان. به سخن دیگر هم نفس باید باشد و هم عقل. هم وجودِ نفسِ امّارهٔ به سوء ضروری است و هم

وجود عقلِ امارهٔ به خیر. نه بر من ملامتی است که در مقام ساجد عاصی قرار گرفته‌ام و نه بر آدم شرافتی است که در رتبت مسجودش قرار داده‌اند. من در آن بازی "مات" شدم. اما بحقیقت مات باری‌ام نه مات بازی!

حافظ به همین تعیین نقش‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید:

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود

کین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد

و به قول مونوی گاهی قاعدهٔ بازی حکم می‌کند که بازیکن در "ششدر" قرار گیرد. در اینجا شیطان به همین استدلال تمسک می‌جوید:

چون رهاند خویشتن را ای سَره[۳۷]

هیچ‌کس در شش جهت از ششدره

شیطان در اینجا می‌گوید من از "شش جهت" (یعنی از چپ و راست و بالا و پایین و پس و پیش، کنایه از تمام جهات) در حالت "ششدره" قرار گرفته بودم[۳۸]، و چاره‌ای جز پذیرش نقش شیطان نداشتم چرا که من جزئی از این مجموعه بودم نه موجودی مستقل.

جزو شش از کل شش چون وارهد

خاصه که بی‌چون، مر او را کژ نهد

شیطان خود را جزئی از مجموعهٔ دستگاه آفرینش می‌بیند و می‌پرسد

---

۳۷) سَرَه: برگزیده. سَرَه مَرد: مرد برگزیده، جوانمرد.

۳۸) "ششدر" یا "ششدره" اصطلاحی در بازی "نرد" است و زمانی به کار می‌رود که بازیکن مقابل، شش خانهٔ جلوی مهره‌های حریف را سد کرده باشد، به نحوی که او نتواند حتی با آوردن طاس جفت شش (بالاترین رقم ممکن) مهره‌های خود را حرکت دهد.

چگونه کسی که جزئی از کل است، می‌تواند کوس استقلال بزند و با کل هماهنگی نداشته باشد؟ من از اجزاء این عالم هستم و نمی‌توانم از نقش خود فرار کنم، و اگر می‌بینید عصیان می‌کنم برای این است که از ابتدا بنا بوده است در نقش منفی بازی کنم:

هر که در شش او درون آتش است
اوش برهاند که خلّاق شش است
خود اگر کفر است و گر ایمان او
دستباف حضرت است و آن او

نظام عالم ایجاب می‌کند که در کنار ایمان، کفر هم باشد و اصلاً هر دو را مدیر عالم بافته و ساخته و در کنار هم نشانده است. و اگر به قولِ (منسوب به) حافظ "بولهب" نباشد، آتش چه کسی را بسوزاند؟

در کارخانهٔ عشق از کفر ناگزیر است
آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد[۳۹]

این‌گونه نظر کردن خداگونه در میان عارفان و صوفیان ما سابقهٔ بلندی دارد. و اصلاً عرفان نظر کردن خدامنشانه در عالم است. و اگر به خداگونه عمل کردن بینجامد، موجب هلاک خلق می‌شود.

گفت امیر او را که اینها راست است
لیک بخش تو از اینها کاست است

معاویه در پاسخ به شیطان گفت که همهٔ حرف‌هایی که زدی و استدلال‌ها و

۳۹) دیوان حافظ، به سعی سایه، غزل‌های مشکوک، شمارهٔ ۸، بیت ۳، این بیت (و اصولاً غزل مزبور) در حافظ، مصحح قزوینی ـ غنی ثبت نشده است.

تمثیل‌هایی که بیان کردی درست است و من آنها را می‌پذیرم و درست به همین جهت از تو روی برمی‌گردانم. درست است که مدیریت عالم با خداوند است و هم اوست که آدم را در مرتبت مسجود و تو را در مقام عاصی نشانده است، ولی چون لازمهٔ موقعیت تو اغواگری است وظیفهٔ من گریختن از توست. بلی، مطابق نقشهٔ خلقت یکی آتش سوزنده شده و دیگری گُل خوش‌بو، ولی آیا لازمهٔ قبول این تقسیم موقعیت‌ها آن است که بین آتش و گل فرق نگذاریم؟ ما می‌توانیم تصدیق کنیم که سوزندگی آتش مطابق نقشهٔ آفرینش است و در عین حال به خاطر پرهیز از سوختن از آن دوری کنیم.

بنابراین، حتی اگر بپذیریم که از ابتدا بنا بوده در عالم، موجودِ عصیانگر و اغواگری به نام شیطان پدید آید، باز هم فرق میان شیطان و غیرشیطان منتفی نمی‌شود.

مولوی خود در جای دیگر راجع به شحنه‌ها و داروغه‌های مردم‌آزار و بدخو، می‌گوید که جامعه و عالم به این افراد منفور حاجت دارد.

پس عوان[۴۰] که معدن این خشم گشت
خشم زشتش از سَبُع[۴۱] هم در گذشت
گرچه عالم را از ایشان چاره نیست
این سخن اندر ضلال افکندنی است[۴۲]

لکن بلافاصله تذکر می‌دهد که این سخن مستعد سوء فهم است. مبادا تصور شود که چون وجود شحنگان لازم است پس شحنگی و درنده‌خویی، خوب است و فرقی با نرم‌خویی ندارد:

---

۴۰) عوان: پاسبان، مأمور اجرای احکام دیوان قضا.
۴۱) سَبُع: جانور درنده.
۴۲) مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱٦ و ۱۱۸.

چاره نَبْوَد هم جهان را از چَمین[۴۳]
لیک نَبْوَد آن چمین، ماء[۴۴] مَعین[۴۵]

می‌گوید به هرحال عالم انسانی فضولاتی هم دارد و از آن چاره‌ای نیست. همان‌طور که آب زلال و گوارا هم دارد. اما معنای این سخن این نیست که این دو هیچ فرقی با هم ندارند و منزلت و ارزش آب روان و فضولات یکسان است. صرف اینکه هر دو آنها در مجموعهٔ هستی لازم و مورد حاجتند، ارزش آنها را برابر نمی‌کند.

معاویه هم در دفاع از خود و در خطاب به شیطان می‌گوید پذیرش این نظریه که در مجموعهٔ نظام هستی از وجود شیطان چاره‌ای نیست، به معنای هم‌شأن بودن شیطان و غیر آن نیست، به تو گفته‌اند نقش منفی و اغواگری را بازی کنی و تو هم قبول کرده‌ای:

صد هزاران را چو من تو ره زدی
حفره کردی در خزینه آمدی
آتشی از تو نسوزم چاره نیست
کیست کز دست تو جامه‌ش پاره نیست
طبعت ای آتش چو سوزانیدنی است
تا نسوزانی تو چیزی، چاره نیست

سوزاندن را در درونت نهاده‌اند و اصلاً معنای "لعنت" همین است:

---

۴۳) چمین: بول.
۴۴) ماء معین: آب زلال و گوارا.
۴۵) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹.

لعنت این باشد که سوزانت کند

اوســـتاد جـمله دزدانت کـند

در اینجا مولوی به سؤال مقدّری پاسخ گفته است: اگر بپذیریم همهٔ نقش‌ها را خداوند سبحان به موجودات داده است و آفریدگان صرفاً ایفاگر نقش‌ها هستند، پس لعن بازیگر نقش منفی و مدح بازیگر نقش مثبت چه مفهومی دارد؟ اگر شیطان در مقام ایفای نقش خود است و ما هم به مقتضای خردمندی از چنگ او می‌گریزیم؛ دیگر چرا او را لعن می‌کنیم؟ چرا خداوند او را لعنت کرد و خطاب به او فرمود:

وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ.[۴۶]

تا روز قیامت لعنت من بر تو جاری است؟

مولوی در اینجا، سرّ لعنت الهی را بازگفته است ولی سؤال از سبب لعنت آدمیان بر شیطان را پاسخ نداده است. مولوی می‌گوید که لعنت خداوند این بود که او را مانند آتش سوزنده کرد. به عبارت دیگر لعنت باری همان نقشی است که او به شیطان داده پس "لعنت"، در واقع، توصیفی از وضعیت و نقش شیطان است و در آن مذمتی وجود ندارد. برای مثال، اگر در تعزیه‌ای کسی نقش شمر را بازی کند و دیگری نقش امام حسین(ع) را. دیگر نه آن شمر، علیه‌اللعنة است و نه آن حسین، علیه‌السّلام. اگر هم لعنی می‌رود، فقط به معنی یادآوری نقش اوست و بس.

این نحوهٔ استنباط مولوی از مفهوم لعنت خداوند بر شیطان، برای فهم برخی از روایات و احادیث هم سودمند است، مثلاً در "کتاب‌العلم" بحارالانوار آمده

۴۶) سورهٔ ص، آیهٔ ۵۸.

است که: "مبغوض‌ترین افراد در پیشگاه خداوند، فرد احمق است." امّا چرا خداوند احمق را از دیگران، بیشتر دشمن می‌دارد؟ مگر احمق کار بدی انجام داده است؟ پاسخ آن است که مبغوضیت در اینجا تکوینی است، نه تشریعی؛ یعنی شخص احمق ذاتاً دور از خداست نه به موجب معصیتی. مولانا خود در تأویل "الناقص ملعون"، در مثنوی، می‌آورد که غرض شخص ناقص عقل است نه شخص تن نادرست.

چونکه ملعون خواند ناقص را رسول
بود در تأویل نقصان عقول[۴۷]

لکن در آنجا می‌گوید لعن متضمن تقبیح، به شخص ناقص‌العضو راجع نمی‌شود چراکه او در آن نقصان بی‌تقصیر است و قادر به تغییرش نیست. فقط ناقص‌العقل قادر به تکمیل را شامل می‌شود:

و لم ارفی عیوب الناس عیباً
کنقص القادرین علی التّمام

بنابراین از نظر مولانا اینکه خداوند شیطان را لعنت می‌کند فقط به این معناست که به وی نقشی منفی در عالم می‌دهد. امّا این پاسخ مولانا روشن نمی‌کند که چرا آدمیان باید شیطان را لعن کنند. علی‌القاعده، مطابق بینش مولوی لعنت آدمیان بر شیطان هم نباید متضمن نکوهش باشد، بلکه باید معنایش این باشد که شیطان را به منزلهٔ آتش بشناسند. و البته این آگاهی، تنبّه و توجّه آنان را در پی خواهد داشت.

---

۴۷. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۳۷.

مثل "تلقین میّت"[۴۸] که فی‌الواقع برای تنبّه زنده‌هاست، والّا مرده‌ای که در تمام طول عمرش به خدا و پیامبر نیندیشیده است، از این تلقین چه نصیبی خواهد برد؟

معاویه در اینجا سپر می‌اندازد و می‌گوید:

با خدا گفتی شنیدی رو به رو
من چه باشم پیش مکرت ای عدو

من در برابر تو که با خداوند محاجّه کردی و در برابر او دلیل اقامه کردی، چه می‌توانم گفت؟ قطعاً خدعه و مکری در کارَت نهفته است. من باطن مکر تو را درنمی‌یابم و در محاجّهٔ عقلانی با تو برنمی‌آیم، امّا می‌دانم که خللی در کارت هست.

معرفت‌های تو چون بانگ صفیر[۴۹]
بانگ مرغان است لیکن مرغگیر

تو مانند شکارچیانی هستی که صدایشان را شبیه مرغان می‌کنند تا فریبشان دهند و آنها را به دام اندازند.

صد هزاران مرغ را آن ره زده است
مرغ غرّه[۵۰] کآشنایی آمده است

---

۴۸) در تلقین میت خطاب به میت می‌گویند: "اِذَا اَتَاکَ المَلَکَانِ المُقَرَّبَانِ رَسُولَیْنِ مِن عِنْدِاللّٰهِ تَبارَکَ وَ تَعَالیٰ وَ سَئَلاٰکَ عَنْ رَبِّکَ وَ عَنْ نَبِیِّکَ وَعَن دِینِکَ وَ عَن کِتَابِکَ وَ عَن قِبْلَتِکَ وَ عَن اَئِمَّتِکَ فَلاٰ تَخَفْ وَ قُلْ فِی جَوٰابِهِمَا اللّٰهُ جَلَّ جَلاٰلُهُ رَبِّی وَ مُحَمَّدٌ صَلَّی‌اللّٰهُ عَلَیهِ وَ اٰلِهِ وَ نَبِیِّی وَالاِسْلاٰمُ دِینِی وَ الْقُرانُ کِتَابِی وَ الْکَعْبَةُ قِبْلَتِی وَ اَمیرُالمُؤمِنِینَ عَلِیُّ‌بْنُ اَبِی‌طَالِبٍ اِمَامِی [تا پایان نام دوازده امام] ..." (نگاه کنید به: کلیات مفاتیح‌الجنان، مرحوم شیخ عباس قمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۳. کتاب باقیات صالحات، تلقین میت، ص ۱۰۱۵-۱۰۲۷.

۴۹) صَفیر: صوت ممتدِ خالی از حروف هجا.

۵۰) غِرّه: فریفته شده، مغرور.

در هوا چون بشنود بانگ صفیر
از هوا آید شود اینجا اسیر

در اینجا معاویه برای آنکه فرضیهٔ خود را در مورد اغواگری شیطان اثبات کند، به استقرا روی می‌آورد و از فریب‌های شیطان، هفت مورد را به عنوان نمونه ذکر می‌کند:

قوم نوح از مکر تو در نوحه‌اند
دل کباب و سینه شرحه‌شرحه[۵۱] اند
عاد را تو باد دادی در جهان
درفکندی در عذاب و اندهان

تو سبب شدی که آن باد عظیم و توفان سهمگین بر قوم عاد بوزد و آنها دچار عذاب و اندوه شوند.[۵۲]

از تو بود آن سنگسار قومِ لوط
در سیاهابه[۵۳] ز تو خوردند غوط

تو باعث شدی قوم لوط از خشم خداوند سنگسار شوند و از آسمان باران سنگ بر آنها فرو ریزد و در منجلاب تباهی غوطه‌ور شوند.[۵۴]

---

۵۱) شَرحه‌شَرحه: قطعه قطعه، پاره پاره. (تشریح بدن به معنای بند از بندگشودنِ اعضاء از همین خانواده است.)

۵۲) در قرآن کریم در سورهٔ فصلت: آیهٔ ۱۶، سورهٔ ذاریات: آیات ۴۱-۴۲، سورهٔ قمر: آیات ۱۸-۱۹، سورهٔ حاقّه: آیات ۶-۷، از این باد مهلک یاد شده است.

۵۳) سیاهابه: منجلاب.

۵۴) حداقّل، قرآن کریم در شش موضع از سنگباران قوم لوط یاد می‌کند: سورهٔ اعراف: آیهٔ ۸۴، ←

مغز نمرود از تو آمد ریخته

ای هزاران فتنه‌ها انگیخته

تو بودی که سرکشی نمرود را به جایی رساندی که خداوند پشه‌ای را مأمور عذابش کرد و آن پشه از راه بینی به مغز او وارد شد و او را هلاک کرد.[۵۵]

عقل فرعون ذکیّ[۵۶] فیلسوف

کور گشت از تو نیابید او وقوف

فرعون هم با وجود زیرکی و فیلسوفی[۵۷] فریب تو را خورد. و به جای آنکه به مدد عقل خود مدارج بندگی را طی کند فریب مکر تو را خورد و به ورطهٔ دعوی ربوبیت غلتید.

بولهب هم از تو نااهلی شده[۵۸]

بوالحکم هم از تو بوجهلی شده

← سورهٔ هود: آیات ۸۲-۸۳، سورهٔ حجر: آیات ۷۳-۷۴، سورهٔ شعراء: آیات ۱۷۲-۱۷۳، سورهٔ نمل: آیهٔ ۵۸، سورهٔ قمر: آیهٔ ۳۴. علاوه بر این موارد دیگری از نزول عذاب بر آنها بدون اشاره به بارش سنگ نام می‌برد.

۵۵) این حکایت در کتب مربوط مشهور است مثلاً نگاه کنید به: قصص‌الانبیاء از آدم تا خاتم، عمادالدین حسین اصفهانی، کتابفروشی اسلام، ۱۳۳۷، ص ۲۵۵، روایت منقول از حیوة‌القلوب علامه مجلسی، ص ۱۲۳.

۵۶) ذَکِیّ: تیزهوش، زیرک.

۵۷) مولوی در جاهای دیگر نیز از این صفت فرعون یاد کرده است، مانند:

صد هزاران کشتی با هول و سَهم

تخته‌تخته گشته در دریای وَهم

کمترین فرعونِ چُستِ فیلسوف

ماه او در برج وهمی در خسوف

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۵۹-۲۶۶۰)

۵۸) در قرآن کریم (سورهٔ مسد، آیات ۱-۳) به صراحت از خشم خداوند بر ابولهب سخن رفته است.

ابولهب بن عبدالمطّلب به سبب تحریک تو "نااهل" شد و ابوالحکم عمروبن هشام هم به اغوای تو ابوجهل گردید.

ای برین شطرنج بهر یاد را
مات کرده صد هزار استاد را
ای ز فرزین بندهای مشکلت
سوخته دل‌ها سیه گشته دلت

تو همان مهرهٔ فرزین (وزیر) در شطرنج هستی که راه را بر مهره‌های حریف می‌بندی و او را مات می‌کنی.[۵۹]

بحر مکری تو، خلایق قطره‌ای
تو چو کوهی وین سلیمان[۶۰] ذرّه‌ای

□□□

کی رهد از مکر تو ای مختَصِم[۶۱]
غرق طوفانیم الّا مَن عَصِم

مخاصمه و دشمنی تو دامن همگان را گرفته است و پیروی از تو آدمی را در طوفان خشم خداوند گرفتار می‌کند. اشاره مولوی در اینجا به فرزند نوح است که در پاسخ پدرش که او را به سوارشدن بر کشتی فرامی‌خواند و از همراهی

---

۵۹) فرزین بند کردن: در بازی شطرنج حریف را با مهرهٔ وزیر مات کردن.

۶۰) سلیمان: جمع سلیم: ساده‌دل.

حرف درویشان بدزدد مرد دون
تا بخواند بر سلیمی زو فسون (مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۹)

۶۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۹. مُختَصِم: کسی که با آدمی دشمنی می‌ورزد.

کافران برحذر می‌داشت گفت:

سَأوِی إلَیٰ جَبَلٍ یَعْصِمُنِی مِنَ‌المَاءِ.[۶۲]

من به کوهی پناه می‌برم تا از آب مصونم دارد.

ولی نوح شرط مصون ماندن را رحمت خداوند دانست و گفت:

قَالَ لَاعِاصِمَ الیَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلاَّ مَن رَحِمَ.[۶۳]

امروز هیچ‌کس از فرمان خداوند مصون نیست، مگر کسی که مشمول رحمتش گردد.

□□□

بس ستارهٔ سعد از تو مُحتَرِق

بس سپاه و جمع، از تو مُفترِق

بسا ستارهٔ سعد را که سوزاندی و بسا جمعیت‌ها را که از هم پاشیدی. بهروزی را به تیره‌روزی بدل کردی و مجموعه‌های بی‌شماری را پراکنده ساختی؛ تاریخ عمر تو پر از اغواگری و وسوسه‌انگیزی است. سخنان فریبنده و عقل‌پسند بر زبان می‌رانی، امّا نفس آدمیان را فربه می‌کنی.

با اینهمه، ابلیس در دادن پاسخ به معاویه درنمی‌ماند و حملهٔ دیگری را تدارک می‌بیند:

وی حالا خود را محک می‌خواند:

گفت ابلیسش گشای این عقده‌ها

من مِحَکّم قلب را و نقد را

---

۶۲) سورهٔ هود، آیهٔ ۴۳.

۶۳) سورهٔ هود، آیهٔ ۴۳.

و خطاب به معاویه می‌گوید: اگر به سخنان من با دقت گوش کنی، گرهی ناگشوده نمی‌ماند:[۶۴] من جز محک چیزی نیستم.

شیطان تا اینجا پله‌پله حرف‌های خود را به کرسی نشانده است، او در نوبت قبل (یعنی قبل از اظهارات اخیر معاویه) با عبارت‌پردازی و دلیل‌آرایی معاویه را مجاب می‌کند که هر آفریده‌ای، نقشی در نظام هستی دارد که در انتخاب آن نقش، خودش نقشی نداشته است.

معاویه ـ چنانکه دیدیم ـ این سخن را می‌پذیرد، ولی رتبه و منزلت بازیکنان صحنه را یکسان نمی‌داند و در قالب یک تمثیل، شیطان را به آتشِ سوزانی مانند می‌کند که از سوزاندن چاره‌ای ندارد. شیطان در اینجا با معاویه هم‌آوا می‌شود و می‌گوید: "تو درست می‌گویی. من هم رتبهٔ مهره‌ها را یکسان نمی‌دانم و می‌دانم که آتش و آب با هم فرق دارند. و درست است که باید از آتش حذر کرد امّا، و جانِ کلام اینجاست، تو چرا مرا به آتش تشبیه می‌کنی؟ این تشبیه غلط است. من در مجموعهٔ خلقت نقش محک و معیار را دارم؛ معیار که چیزی را نمی‌آفریند، کار او صرفاً تمییز دادن است. من کسی را بد یا نیک نمی‌کنم، من فقط بدها و خوب‌ها را می‌شناسانم. به من نقشِ آفرینندگی نداده‌اند، من آفرینندهٔ خوب و بد نیستم، من در حکم ترازو هستم، وزن‌ها را نشان می‌دهم، اما خود به اشیاء سبکی و سنگینی نمی‌بخشم.

امتحان شیر و کلبم کرد حق

امتحان نقد و قلبم کرد حق

برای تمیز شیر و سگ کافی است پاره‌ای استخوان جلوی حیوان بیندازی، اگر

---

۶۴) "گشای این عقده‌ها" هرچند در قالب امر به کار رفته است به معنای "می‌گشایم این عقده‌ها" (مضارع اخباری) است.

به طرف استخوان رفت معلوم می‌شود که سگ است وگرنه شیر. من هم شیر و سگ را با استخوان افکندن از یکدیگر متمایز می‌کنم.

قلب را من کی سیه رو کرده‌ام

صیرفیم، قیمت او کرده‌ام

یا، من صرّافم: کار من مشخص‌کردن عیار سکّه است، اگر سکّه‌ای تقلّبی بود و روسیاه از آب درآمد، بر من ملامتی نیست. [۶۵] آنکه ناخالص است، رازش فاش می‌شود. من بانگ درمی‌اندازم. اما فقط ناپاکان بانگ مرا به جان می‌نیوشند.

نیکوان را رهنمایی می‌کُنم

شاخه‌های خشک را برمی‌کَنم

این علف‌ها می‌نهم از بهر چیست

تا پدید آید که حیوان جنس کیست

آنکه به سراغ علف‌هایی که من ریخته‌ام، می‌رود، آشکار می‌کند که از جنس حیوان است. من به کسی حیوانیت نمی‌بخشم.

گرگ از آهو چو زاید کودکی

هست در گرگیش و آهویی شکی

اگر پس از جفت‌گیری گرگ نر و آهوی مادّه، کودکی به دنیا آمد، و تردید پیش

۶۵) در قدیم صرّافان برای کشف تقلّبی بودن یا نبودن پول از سنگ محک استفاده می‌کردند، سنگ محک، سنگ سولفوره‌ای بود و اگر در ترکیب پول تقلبی از مس یا نقره یا آهن یاسرب (در کنار طلا که ترکیب اصلی بود) استفاده شده بود، پس از خوردن به سنگ محک سیاه می‌شد. یعنی سولفور مس یا سولفور نقره و سرب و آهن تشکیل می‌شد که همه سیاه‌رنگ‌اند. طلا با گوگرد ترکیب نمی‌دهد و سیاه نمی‌شود.

آید که آن کودک، گرگ است یا آهو باید برای برطرف شدن این تردید از این شیوه استفاده کرد:

تو گیاه و استخوان پیشش بریز
تا کدامین سو کُند او گام، تیز
گر به سوی استخوان آید سگ است
ورگیا خواهد یقین آهو رگ است

بر همین قیاس، انسان هم از ترکیب نفس و روح شکل گرفته است، بسته به اینکه به چه نوع غذایی میل کند، جنسش معلوم می‌شود که نفسانی است یا روحانی، علف‌خوار است یا نورخوار.

قهر و لطفی جفت شد با همدگر
زاد از این هر دو جهانی خیر و شر
تو گیاه و استخوان را عرضه کن
قوت نفس و قوت جان را عرضه کن
گر غذای نفس جوید اَبتر است
ور غذای روح خواهد سرور است
گر کند او خدمت تن هست خر
ور رود در بحر جان یابد گهر
گرچه این دو مختلف خیر و شرند
لیک این هر دو به یک کار اندرند
انبیا طاعات عرضه می‌کنند
دشمنان شهْوات عرضه می‌کنند

در اینجا شیطان چندان اوج می‌گیرد که خود را همسنگ با انبیا می‌بیند و با

آنها کوس برابری می‌زند و مدعی می‌شود که او در این عالم همان نقشی را ایفا می‌کند که انبیاء. و همان‌طور که پیامبران سبب تمایز نیکان از بدان می‌شوند، او هم موجب تمیز آنها از یکدیگر می‌شود و از این جهت با پیامبران الهی فرقی ندارد.

مولوی خود در جای دیگر به محک بودن انبیاء اشاره کرده است:

پیش از ایشان ما همه یکسان بُـدیم
کس ندانستی که ما نیک و بَدیم[۶۶]

قبل از آمدن پیامبران، خوبان و بدان درهم آمیخته بودند و بین نیک و بد امتیازی نبود. به سخن دیگر استعدادها هنوز شکوفا نشده بود و به حالت خفته بود. و به تعبیر قرآن:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً.[۶۷]

یعنی مردم امت واحدی بودند و هنوز محکی در کار نبود تا حق و باطل را از هم جدا کند. با درآمدن پیامبران و انتشار دعوتشان، اختلافات آشکار گشت و حق‌طلبی و حق‌گریزی مصداق پیدا کرد و خوبان و بدان، ذات خود را به نمایش گذاردند.[۶۸]

---

۶۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۵.

۶۷) سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۱۳.

۶۸) در دنبالهٔ آیهٔ اخیر می‌فرماید:

...فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ اَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ...

آنگاه خداوند پیامبرانش را برانگیخت تا بشارت و بیم دهند و کتاب را به حقّ با آنها نازل کرد تا در موارد اختلاف، بین مردم، داور باشد. و در آن اختلاف نکردند، مگر کسانی که مخاطب کتاب بودند و نشانه‌های روشن را دریافت داشته بودند، اختلافی از سر ستم و زیادت‌طلبی.

گویی قبل از ارسال رسولان الهی، جهان تاریک بود و زرهای خالص و پول‌های تقلّبی از هم قابل تمیز نبودند، ولی با "برآمدن آفتاب انبیاء" همه چیز روشن شد:

تـــا بـــر آمـــد آفـتاب انـبیا
گفت ای غش دور شو صافی بیا[۶۹]

در قرآن هم آمده است:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ.[۷۰]
تو صرفاً یادآوری کننده هستی، بر آنها سیطره نداری.

یعنی خوب و بد را تو پدید نمی‌آوری. بلکه آنها را مشخّص و متمایز می‌کنی.
سخن شیطان هم همین بود که من نیز مانند پیامبران متاعم را عرضه می‌کنم و:

گروهی این گروهی آن پسندند

سخن مولانا (که از زبان شیطان نقل شده) ریشهٔ قرآنی دارد:

وَ قَالَ الشَّيْطٰنُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَالْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَاكَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطٰنٍ إِلَّآ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُم لِي فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُم.[۷۱]
و پس از سپری شدن امر، شیطان به آنها (جهنّمیان) گوید، خداوند شما را وعدهٔ حق داد و من (هم) وعده‌تان دادم و امّا وعدهٔ خلاف. من بر شما

۶۹) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۷.
۷۰) سورهٔ غاشیه، آیات ۲۱ ـ ۲۲.
۷۱) سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۲۲.

سلطه نداشتم. آنچه کردم این بود که شما را دعوت کردم و شما هم
دعوت مرا پذیرفتید، پس مرا سرزنش نکنید، بلکه خود را ملامت کنید.

حرف شیطان در قیامت با مریدانش این است که من چه کردم جز اینکه بانگی درانداختم و ندائی بلند کردم. مسئولیت با شماست که دنبال من راه افتادید. پس خود را لعنت کنید نه مرا. شما گاهی از من هم فراتر رفتید و کارها کردید که من هم بلد نبودم.

مثل عجوزه‌ای که داستانش در مثنوی، آمده است. می‌خواست برای رفتن به مجلس عروسی خود را بیاراید "گلگونه‌ها" را از قرآن مذهّب می‌کند و بر صورت می‌نهاد. گلگونه‌ها نمی‌ایستادند. پس بر ابلیس لعنت فرستاد! شیطان در دم ظاهر شد و گفت: من هرگز این حیله‌گری‌ها و ترفندها را که تو می‌دانی، بلد نبوده‌ام، به جای من باید خودت را لعنت کنی.[۷۲]

امّا آن بانگ‌ها که در عالم بلندند کدامند؟:

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد
تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش نُشور[۷۳] اتقیا
وان یکی بانگش فریب اشقیا[۷۴]

هم پاکان بانگ برآورده‌اند، هم ناپاکان، انتخاب راه بر عهدهٔ خود تو است و مجبور نیستی به گروه اشقیا بپیوندی.

خلاصهٔ کلام ابلیس این است که، هر چند من در دعوت به خیر و شر با انبیاء

۷۲) مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۲۲۲-۱۲۹۲.
۷۳) نُشور: زنده کردن، رستاخیز.
۷۴) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۶۲۱-۱۶۲۲.

اختلاف دارم، لکن در محک بودن مثل آنهایم.

نیک را چون بد کنم، یزدان نِیَم

داعِیَم من خالق ایشان نِیَم

خوب را من زشت سازم؟ رب نه‌ام

زشت را و خوب را آیینه‌ام

مگر من پروردگارم که بتوانم سرشت آدمیان را تغییر دهم؟ من جز آینه‌ای نیستم که چهرهٔ زشت و زیبا را چنانکه هست نشان می‌دهد. پس مبادا مانند آن هندوی سیاه‌پوست، آینه را به جرم نشان دادن روی سیاهت بسوزانی:

سوخت هندو آینه از درد را

کین سیه‌رو می‌نماید مرد را

آینه تقصیری ندارد:

گفت آیینه گناه از من نبود

جُرم او را نِهْ که روی من زدود

او مرا غمّاز کرد و راستگو

تا بگویم زشت کو و خوب کو

کار از من نیست، از آن کسی است که روی آینه را صیقل داده و آن را نورخیز کرده است.

باز برای توضیح، من به منزلهٔ گواهم. گواهان را در محاکم قضا، موجِد جرم نمی‌شناسند، کارشان فقط افشاء و اثبات جرم است:

من گواهم بر گوا زندان کجاست

اهل زندان نیستم ایزد گواست

همچنین، من مانند باغبانم، و به وظیفه‌ام عمل می‌کنم. خشک‌ها را می‌بُرم، ترها را می‌پرورم:

هر کجا بینم نهال میوه‌دار
تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار
هر کجا بینم درخت تلخ و خشک
می‌بُرم من تا رهد از پُشک، مُشک

می‌دانم که خشک‌ها از من ناراضی‌اند و به من اعتراض می‌کنند:

خشک گوید باغبان را کای فتی
مر مرا چه می‌بُری سَر بی‌خطا

امّا پاسخ من در مقام باغبانی این است که جرم شما همین است که خشک هستید:

باغبان گوید خمش ای زشت خو
بس نباشد خشکی تو جرم تو؟

خشک‌ها می‌گویند که ما گرچه خشک‌ایم لکن کج نیستیم:

خشک گوید راستم من کژ نِیَم
تو چرا بی‌جرم می‌بُرّی پِیَم؟

پاسخ من نیز چنین است:

باغبان گوید اگر مسعودیی
کاشکی کژ بودیی تر بودیی
جاذب آب حیاتی گشتیی
اندر آب زندگی آغشتیی

ای کاش ناراست بودید ولی تر بودید. ای کاش آب حیات را جذب می‌کردید و در آن پرورده می‌شدید، در این صورت اگر راست هم نبودید اشکالی نداشت. امّا شما نهادتان بَد بوده است و از ابتدا از سعادت محروم بوده‌اید:

تخم تو بد بوده است و اصل تو

با درخت خوش نبوده وصل تو

من چه تقصیری دارم که شما از روز نخست با درختانِ خوش، وصلت نکردید؟

شاخ تلخ ار با خوشی وُصلت کند

آن خوشی اندر نهادش بـر زنـد

پس خود را ملامت کنید نه من را. من در مقام بـاغبانی، تـنها شـاخه‌های خشک را می‌بُرم. اما خشک و تر را من نیافریده‌ام. تلخ و شیرین را من پدید نیاورده‌ام. نظام عالم را شخص دیگری منتظم کرده و شاخهٔ خشک و تر را کس دیگری به وجود آورده است. وظیفهٔ من جز این نیست که خشک و تر را از هم جدا کنم.

این بخش از دفاع شیطان را می‌توان چنین خلاصه کرد که همه چیز به تقدیر پیشین الهی و طینت‌های آدمیان برمی‌گردد. و در این میان نقش یک "محک" را به من واگذار کرده‌اند. تو هم ای معاویه، به جای آنکه از من بگریزی، بیا و خودت را بر من عرضه کن تا خویشتن را بهتر بشناسی.

معاویه در برابر این اظهارات ابلیس از مدارای با وی دست می‌شوید و به درشتی می‌گوید:

گفت امیر ای راهزن حجّت مگـو

مر تو را ره نیست در من ره مجو

رهزنی و من غریب و تاجرم
هر لباساتی که آری کی خرم

من یک بازرگان غریبه‌ام. و از تو جنس نمی‌خرم.

گرد رخت من مگرد از کافری
تو نه‌ای رخت کسی را مشتری

تو راهزنی و اگر در جامهٔ مشتری درآیی باز هم قصد فریب داری:

مشتری نبود کسی را راهزن
ور نُماید مشتری مکر است و فن

معاویه پس از این عبارات، ناله سر می‌دهد:

تا چه دارد این حسود اندر کدو[۷۵]
ای خدا فریاد ما را زین عدو

خدایا، از دست این دشمن به فریاد آمدم. این حسود (که بر فرزندان نیکبخت آدم حسد می‌برد و از بخت بد خود در رنج است) چه در سر دارد و از من چه می‌خواهد؟ اگر همچنان به سخن خود ادامه دهد ای بسا که متاعم را از کفم برباید:

گر یکی فصلی دگر در من دمد
دَر رُباید از من این رهزن نمد

۷۵) کدو: کلّه، سر.

او شیاد است و اگر به افسون خود ادامه دهد و همچنان در من بدمد[۷۶]، کلاه نمدیم را از دست من خواهد ربود!

باری، معاویه که دید به تنهایی با شیطان برنمی‌آید و احتجاجاتش را پاسخ درخور نمی‌تواند بدهد با عبارت‌پردازی‌های شیرین رفته‌رفته در دلش راه می‌یابد و راهزنانه ای بسا که متاع عقیده و ایمانش را از چنگش برباید، به درگاه الهی روی می‌کند و از او مدد می‌جوید. از اینجا به بعد معاویه موقّتاً از گفت‌وگو با شیطان روی برمی‌گرداند و با خداوند سخن می‌گوید:

این حدیثش همچو دود است ای اله
دست گیر ارنه گلیمم شد سیاه[۷۷]
من به حجّت برنیایم با بلیس
کوست فتنهٔ هر شریف و هر خسیس
آدمی کو علَّم الاَسما بگ[۷۸] است
در تکِ[۷۹] چون برقِ این سگ، بی‌تک است

"علَّم الاَسما" مأخوذ از قرآن است:

وَعَلَّمَ ءَادَمَ الاَسْمَاءَ کُلَّهَا.[۸۰]

یعنی خداوند همهٔ اسماء را به آدم آموخت.

---

۷۶) تعبیر دمیدن که در اینجا به شیطان نسبت داده شده است، در قرآن کریم نیز مذکور است:

وَ مِن شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِی‌العُقَدِ. (سورهٔ فلق، آیهٔ ۴)

بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده دم... از شرّ آنها که در گره‌ها می‌دمند.

۷۷) سیاه گلیم: کنایه از بدبخت و محروم از عنایت ازلی.

۷۸) بگ: بزرگ و آقا.

۷۹) تک: دویدن ـ تک چون برق: به سرعت برق دویدن.

۸۰) سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۱.

مولوی از این عبارت قرآنی و آن واژه ترکی، لقب "علَّم الاَسْما بگ" را برای آدم (و توسّعاً برای آدمیان) ساخته است. یعنی کسی که بر مسند "علّم الاسما" تکیه زده و به سروری رسیده است.

آدمی که مسند علم الاسما را دارد از همگامی با شیطان باز می‌ماند و نمی‌تواند پا به پای احتجاجات او پیش رود.

از بهشت انداختش بر روی خاک
چون سمک در شست او شد از سِماک[۸۱]

مولانا می‌گوید آدمی که بهشت جایگاهش بوده و در آسمان مسکن داشت، چون ماهی (سمک) در شست (دام) شیطان گرفتار شد و به خاک فرو افتاد و با خدا نالید و از گناهانش استغفار کرد:

نوحهٔ اِنّا ظَلَمْنا[۸۲] می‌زدی
نیست دستان و فسونش را حدی

مکر و حیله شیطان اندازه‌ای ندارد و:

اندرون هر حدیث او شَر است
صد هزاران سِحر در وی مُضمر است
مردی مردان ببندد در نفس
در زن و در مرد افروزد هوس

---

۸۱) سماک از صورت‌های فلکی مصطلح در نجوم قدیم است و در اینجا کنایه از آسمان است.
۸۲) "ما بر خویشتن ستم کردیم". در قرآن کریم "رَبَّنا ظَلَمْنا" (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۳) از قول آدم و حوّا آمده است.

معاویه با سخن اخیر، مناجات خود به درگاه الهی را که متضمّن بیان سابقهٔ عداوت شیطان، آدمیان است به پایان می‌برد و از سر درماندگی، دوباره رو به شیطان می‌کند:

ای بلیس خـلق‌سوز فـتنه‌جو

بر چیم بیدار کردی راست‌گو

شیطان که شاهد مناجات اخیر معاویه با خدا بود، به سخنوری خود، ادامه می‌دهد و به جای جواب سؤال او، به کاوش در روان معاویه می‌پردازد و از سوءظن او خبر می‌دهد:

گفت هر مردی که باشد بدگمان

نشنود او راست را با صد نشـان

دلیل اینکه تو حرف‌های مرا نمی‌پذیری این است که به من اعتماد نداری و نسبت به من بدگمان هستی و لذا دلائل روشن و آشکار من را نادیده می‌گیری و آنها را حمل بر معانی دیگری می‌کنی.

هر درونی که خیال‌انـدیش شـد

چون دلیل آری خیالش بیش شد

تو خیال‌اندیش هستی یعنی با داشتن یک "ایـده فـیکس" و یک تـصویر خیالین از مخاطب خود، در حق او داوری می‌کنی. و لذا هر دلیل تازه‌ای که اقامه کنم، آن را نیرنگ جدیدی می‌شماری و بدگمانیت در حق من افزون‌تر می‌گردد. دلائل من به جای آنکه تو را قانع تر کند، بر بدگمانی تو اضافه می‌کند:

چون سخن در وی رود علّت[۸۳] شــود
تــیغ غـــازی[۸۴] دزد را آلت شـــود

حقیقتاً این سخن، اگرچه ظاهراً از زبان شیطان بیان شده، سخن حقّی است؛ آدمی نباید گوهر استدلال را در پای همگان بریزد. با شخصی که در حقّ انسان گمان باطل می‌بَرد، نمی‌توان احتجاج کرد. در این موقعیت هر دلیلی که برای آن شخص آورده شود به منزلهٔ نفتی است که آتش بدگمانی او را شعله‌ورتر می‌کند و او را در عقیدهٔ باطل خود استوارتر می‌نماید. حتّی اگر نسبت به او دوستی هم بورزیم، سوء ظنّش بیشتر می‌شود و گمان می‌کند حیله تازه‌ای ساز کرده‌ایم. و لذا:

پس جواب او سکوت است و سکون
هست بـــا ابـله سـخن‌گفتن جـنون

به جای احتجاج با ابله بدگمان، بـاید او را مـعالجه کـرد. نـفس وقـتی از خیال‌اندیشی رها شود، حجت‌های روشن را به نیکی می‌بیند و می‌پذیرد. این شیوه عموم عارفان بود که معالجه را به جای محاجّه می‌نشاندند.

شیطان هم در ادامهٔ گفت‌وگو از سلاح "تهذیب" استفاده کرد و معاویه را از "شرّ نفس لئیم" بیم داد:

تو ز من با حق چه نالی ای سَلیم
تو بـنال از شـرّ آن نـفس لئـیم

---

۸۳) علّت: بیماری، ناخوشی، به معنای بهانه هم آمده است.

۸۴) غازی: جنگجو، مجاهد.

تو خوری حلوا تو را دُنبَل[۸۵] شود
تب بگیرد طبع تو مُختَل[۸۶] شـود

اینکه تو حلوا می‌خوری و چون طبعت به تعبیر قدما گرم است، دمل درمی‌آوری و در بدنت اختلال به‌وجود می‌آید، مقصر کیست؟ شیطان یا نَفْسِ حریصت؟ حلوای نیک در شخص کژطبع، تأثیر بیماری‌زا دارد. عیب را بر حلوا نباید نهاد. طبع را باید علاج کرد. همچنین تو حرف‌های حق را نمی‌پذیری و عیب را بر شیطان می‌نهی؟

بـی گـنه لعـنت کـنی ابـلیس را
چون نبینی از خود آن تـلبیس[۸۷] را
نیست از ابلیس از توست ای غـوی[۸۸]
که چـو روبـه سـوی دنـبه مـی‌روی

تو خود روباه‌صفتانه به دنبال دنبه می‌دوی، آن عشق دنبه است نه خدعه ابلیس که تو را در دام می‌افکند:

چونکه در سبزه ببینی دنـبه‌ها
دام باشد این. ندانی تـو چـرا
زان ندانی کِت ز دانش دور کرد
میل دنبه چشم و عقلت کور کرد

---

۸۵) دنبل همان دُمَل یا دُمَّل است که در پوست بدن پیدا می‌شود و عبارت از زخم یا ورم مخروطی‌شکلی است که چرک و خونابه از آن خارج می‌گردد.
۸۶) مختل: آشفته، به هم خورده.
۸۷) تلبیس: پوشاندن حقیقت و اظهارِ خلاف واقع.
۸۸) غَوِی: گمراه.

همچنانکه مضمون حدیثِ نبوی[۸۹] است:

حُبُّکَ الأشیاءَ یُـعمِیکَ یُـصِمّ

نَفْسُک السَوْدا جَنَتْ لاتَخْتَصِم

این دوست داشتن‌هاست که تو راکور و کر ساخته است. اگر نفسِ سیاهکار تو جنایت می‌کند با من دشمنی مکن. خود را متهم دار:

تو گُنه بـر مـن مَـنِه کـژکژ مـبین

من ز بد بیزارم و از حرص و کین

من بـدی کـردم پشـیمانم هـنوز

انتظارم تـا دِیَـم گـردد تـموز[۹۰]

گناهان تازه و ناکرده به‌گردن من مگذار. من خود ازکرده‌ها پشیمانم و در انتظار روزی هستم که سرمای فراق بگذرد و بهار وصال فرارسد، و دوباره به بارگاه قرب الهی بار یابم، گرچه امروز در میان مردمان جایگاه نیکویی ندارم:

مـــتهم گشـتم مـیانِ خـلق مـن

فعل خود بر من نهد هر مرد و زن

اینکه آدمی هیچ‌گاه خود را بد نمی‌داند و بدی‌های خود را به عاملی بیرونی نسبت می‌دهد، نوعی دفاع روانی است که آن را "فرافکنی"[۹۱] مـی‌خوانـند و امروزه در علوم روانکاوی و روانشناسی به تفصیل دربارهٔ آن سخن می‌گویند.

---

۸۹) "حُبُّکَ الشَّیءَ یُعْمِی وَ یُصِمّ: دوست داشتن چیزی، تو را کور و کر می‌کند." ظاهراً فـرمایش پیامبر(ص) است. این ضبط را مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۲۵) از قول منابع چندی نظیر: مسند احمد، ج ۵، ص ۱۹۴ نقل کرده است.

۹۰) تَموز: ماه دهم از ماه‌های رومی معادل مرداد، کنایه از موسم گرما.

91) projection

مولوی هم از زبان شیطان، آدمی را موجودی "فرافکن" خوانده است؛ موجودی که بدی‌های خود را به شیطان نسبت می‌دهد تا نَفْس خود را تبرئه کند.

گـرگ بـیچاره اگـرچـه گـرْسِنه است
مـتهم بـاشد کـه او در طـنطنه[۹۲] است
از ضـعیفی چـون نـتوانـد راه رفت
خلق گوید تُخمه[۹۳] است از لوت[۹۴] زفت[۹۵]

گرگ اگر گرسنه هم باشد کسی باور نمی‌کند، و حتی اگر از شدّت ضعف توان راه رفتن نداشته باشد، باز هم او را به پرخوری متهم می‌کنند و می‌پندارند که از فرط پُرخوری دچار سوء هضم شده است! شیطان خود را به "گرگ بیچاره"ای تشبیه می‌کند که گرسنه است امّا دیگران او را سیر می‌پندارند.

معاویه همچنان بر رأی نخستین خود است و با وجود آن‌همه ادلّه و تمثیل‌هایی که شیطان برای تبرئهٔ خود و توجیه کارش (یعنی بیدارکردن معاویه برای نماز) می‌آورد، مطلب را چیز دیگری می‌داند و معتقد است علی‌رغم این تفاصیل، سرّ بیدارکردن او ناگفته مانده است و شیطان هنوز از در راستی وارد نشده است:

گـفت غـیر راسـتی نـرهانَدَت
داد سوی راستی می‌خوانـدَت
راست‌گو تا وارهی از چنگ من
مکر نـنشاند غـبارِ جـنگ مـن

---

۹۲) طَنطَنَه: (در اینجا) آوازه، کرّ و فرّ.
۹۳) تُخمه: گرانباری معده از پرخوری.
۹۴) لوت: طعام، خوردنی.
۹۵) زفت: هنگفت.

شیطان در پاسخ از معاویه می‌پرسد که او چگونه می‌خواهد راست و دروغ را از هم تمیز دهد؟

گفت چون دانی دروغ و راست را

ای خیال‌اندیش پر اندیشه‌ها

معاویه در پاسخ به روایتی از پیامبر اسلام(ص) استناد می‌کند تا معیار راست و دروغ را معلوم نماید:

گفت پیغامبر نشانی داده است

قلب و نیکو را مِحَک بنهاده است

گفته است اَلْکِذْبُ رَیْبٌ فِی‌القُلوب

گفت اَلصّدقُ طُمَأنینٌ طَرُوب[۹۶]

معاویه از قول پیامبر(ص) می‌گوید که سخنی که دل آدمی را به تشویش و ناآرامی می‌افکند سخن دروغ است و کلامی که اطمینان‌آور و شادی‌انگیز است، حرف راست است.

دل نیارامد ز گفتارِ دروغ

آب و روغن هیچ نفروزد فروغ

در حدیث راست آرامِ دل است

راستی‌ها دانهٔ دامِ دل است

---

۹۶) مطابق نقل مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ٦۵) به نقل از مسند احمد (ج ۱، ص ۲۰۰) و منابع دیگر:

دَعْ ما یُریبُکَ إلی ما لاٰ یُریبُکَ فَإنَّ الصِّدْقَ طُمَأنینةٌ و انَّ‌الکِذْبَ رِیبَةٌ.

آنچه تو را به تشویش می‌افکند واگذار و چیزی برگیر که تو را مشوش نکند، همانا راستی آرام‌بخشِ [دل] است و دروغ [دل را] به ناآرامی می‌اندازد.

چنانکه مولانا بعداً می‌آورد، در اینجا مراد از "دل"، دلِ پاک و مهذّب و آزموده و آبدیده و پخته و صیقل‌خورده است، چنین دلی راست را از دروغ و راستگو را از دروغگو تمیز می‌دهد و سرّ اینکه بسیاری از مردم پاکدل، دعوت پیامبران را می‌پذیرفتند همین بود که احساس می‌کردند آنان مردمان امین و صادقی هستند و سخن از کشف راستین خود می‌گویند.

در کتاب‌های تاریخی حکایاتی از این قبیل به چشم می‌خورد که بعضی افراد در برخورد با پیامبر اسلام(ص) بی‌درنگ می‌گفتند: "هذا وجهُ صادِقٌ": این آدم راستگویی به نظر می‌رسد.[۹۷] انسان پاک بهتر متوجه می‌شود که چه کسی با او دغل می‌کند و چه کسی از سر صدق با او سخن می‌گوید. با اینهمه، نه هر کذبی از این راه قابل تمیز است (مثل گزاره‌های نادرست علمی و فلسفی) و نه هر کذّابی.

مولانا خود از صادقانی است که دلش از مدعیان کذّاب تصوف و عرفان پردرد است:

حرف درویشان بدزدیده بسی
تا گمان آید که هست او خود کسی
خُرده گیرد در سخن بر بایزید[۹۸]
ننگ دارد از درون او یزید[۹۹]

---

۹۷) و مولوی از قول ابوبکر آورده است:
چون ابوبکر از محمد بُرد بو
گفت هذا لَیْسَ وَجْهُ کاذِبُ
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۵۸)

۹۸) ابویزید طیفوربن عیسی مشهور به بایزید بسطامی از مشاهیر صوفیه در قرن سوم هجری است و کلمات و عبارات چندی به او منسوب است.
۹۹) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۸-۲۲۷۹.

حرف درویشان و نکتهٔ عارفان
بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان[۱۰۰]

آنها نکته‌های عرفانی را طوطی‌وار حفظ کرده‌اند تا منبر خود را رونق دهند:

حرف درویشان بسی آموختند
منبر و محفل بدان افروختند[۱۰۱]

در اینجا هم گرچه احتمال لغزش کم نیست، راه چاره این است که درون را صیقل بزنیم و باز هم از دل بپرسیم:

پس پیمبر گفت اِستَفْتُوا القلوب
گرچه مُفتیتان برون گوید خُطوب[۱۰۲]

غزالی در احیاء علوم‌الدین آورده است که پیامبر(ص) به شخصی به نام وابصه فرمودند:

اِسْتَفتَ قلبک و ان اَفتوک و افتوک.[۱۰۳]

برای آنکه بدانی چه کسی راست می‌گوید و چه کسی دروغ، از دلت بپرس و ببین که دلت چه می‌گوید.

---

۱۰۰) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۷۰۲.
۱۰۱) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۴۴۳.
۱۰۲) مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۸۰.
۱۰۳) ابونصر سراج در اللمع (ص ۱٦) صورت این حدیث را چنین ضبط کرده است:
اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ وَ اِنْ اَفْتاکَ المُفْتُونَ.
از قلبت طلب فتوا کن، هرچند مفتی‌ها فتوی دهند.

ولی به قول مولانا:

آنکه گفت استفت قلبک مصطفی
آن دلی باشد که پر بود از صفا

و به قول حافظ:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

پیامبران و اولیای خداوند هم به نیکی این حقیقت را می‌دانستند که در درون مردمان غوغاهای بیشماری وجود دارد و گفته‌های ایشان بر حجم آن غوغاها خواهد افزود. لذا به جای استدلال و احتجاج عقلانی با مردم، نخست می‌کوشیدند تا آن غوغاها را فرو نشانند و دل‌های آنها را برای پذیرش حجت نرم و آماده کنند. آنها می‌دانستند مادام که آن غوغاها و کشمکش‌های عنیف درونی وجود دارد، دلائل آنها، تنها خیال‌اندیشی مردمان را تقویت خواهد کرد. از این‌رو نخست به فرونشاندن آن غوغاها اهتمام می‌کردند.

حقیقتاً صدها استدلال قوی جای یک تهذیب جدّی را نخواهد گرفت. این البته به معنای انکار استدلال و تفکّر نیست. شأن یک فیلسوف آن است که استدلال را فرونگذارد و در آن نهایت بذل جهد و سخت‌گیری را بنماید. مولوی در اینجا صرفاً حکمی روانشناسانه و مردمشناسانه را بیان می‌کند و این نکته را تذکار می‌دهد که مبادا بپنداریم دلیل‌آوردن صرف، همه را بر جای خود خواهد نشاند و باطل را از میدان بیرون خواهد کرد، و حق را غلبه خواهد بخشید و صدق و کذب را از یکدیگر متمایز خواهد نمود. ما در فضایی زندگی می‌کنیم که به قول مولوی:

انبیا طاعات عرضه می‌کنند
دشمنان شهوات عرضه می‌کنند[۱۰۴]

و شهوات هم تأثیر خود را دارند. و دل‌ها را گاه ممسوخ و معوّج می‌کنند.

همگان تصدیق می‌کنند که سخن حق در دل‌های پاک خوش می‌نشیند. اما نباید فراموش کرد که پاک‌کردن دل‌ها و نشاندن کلام حق در آنها کار هر کسی نیست. گوینده خودْ باید صاحبِ دلی پاک و شخصیتی فوق‌العاده ممتاز باشد تا مغناطیس کلامش، دل‌های مستمعان را برباید. آدمیانی که در حلقهٔ مستمعان و دلبستگان آن روح‌های بزرگ درآیند، غبارها و کشمکش‌های ضمیرشان (ولو موقتاً) فرو می‌نشیند و سرکشی‌هاشان رام می‌شود. به قول مولوی:

چون به نزدیک وَلیِّ اللّه شود
آن زبان صدگزش کوته شود[۱۰۵]

صفای درون آن بزرگان تمام غوغاها، کشمکش‌ها، تیرگی‌های شهوات و مطامع روح و ضمیر مریدان را فرو می‌نشاند و آنها را به درک و فهم حقیقت امور تواناتر می‌کند. قدر این صفا را باید دانست و نباید آن را برهم زد:

بر مشوران تا شود این آب، صاف
واندر او بین ماه و اختر در طواف[۱۰۶]

□□□

دل مگر رنجور باشد بددهان
که نداند چاشنیِ این و آن

---

۱۰۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۶۸۹.
۱۰۵) مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۵۰.
۱۰۶) مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۸۰.

چون شود از رنج و علّت دل سلیم
طعم کذب و راست را باشد علیم

دل سلیم تشخیص می‌دهد که چه سخنی راست است و چه سخنی دروغ. همچنان‌که ذائقهٔ سالم، طعم تلخ و شیرین را تمیز می‌دهد. امّا اگر شخصی (ولو حضرت آدم) دچار "حرص" شود، سلامت دلش را از دست خواهد داد:

حرص آدم چون سوی گندم فزود
از دل آدم، سلیمی[۱۰۷] را ربود
پس دروغ عشوه‌ات[۱۰۸] راگوش کرد
غرّه[۱۰۹] گشت و زهر قاتل نوش کرد

و چنان "مست هوس" شد که دیگر نمی‌توانست گندم را از کژدم تمیز دهد:

کژدم از گندم ندانست آن نَفَس
می‌پَرد تمییز از مست هوس
خلق مست آرزواند و هوا
زان پذیرا اند دستان تو را
هر که خود را از هوا، خو باز کرد
چشم خود را آشنای راز کرد

کسی که بتواند خویشتن را بخوبی از هوای نفس باز دارد و دیده‌اش را

---

۱۰۷) سلیمی: سلامت.
۱۰۸) دروغ عشوه: دروغ عشوه‌گرانه، دروغ پوشیده در عشوه.
۱۰۹) غِرّه: فریفته، غافل.

"آشنای راز" کند، تشخیص حقائق و از آن جمله راست و دروغ بر او آسان خواهد بود.

مولوی در اینجا داستان قاضی‌ای را نقل می‌کند که پس از نشستن بر مسند قضاوت شروع به گریستن می‌کند. این داستان که حکایت مستقلی است در جهت تأیید سخنان اخیر معاویه آورده شده است:

قاضیی بنشاندند و می‌گریست
گفتْ نایب، قاضیا گریه ز چیست؟
این نه وقت گریه و فریاد توست
وقت شادی و مبارک‌باد توست

تو اکنون منصبی یافته‌ای باید شاد باشی، گریه‌ات سببی ندارد. قاضی در پاسخ گفت:

گفت اَه چون حکم رانَد بی‌دلی
در میان آن دو عالِم. جاهلی

گفت چرا گریه نکنم؟ من همانند جاهلی هستم[۱۱۰] که می‌خواهم در میان دو عالِم حکم برانم. افرادی که برای گرفتن حکم به نزد من می‌آیند، خود به احوال خویشتن از من داناترند:

آن دو خصم از واقعهٔ خود واقفند
قاضی مسکین چه داند زان دو بند

---

۱۱۰) مرحوم فروزانفر در احادیث مثنوی (ص ۶۵) خود در ذیل این بیت به نقل از شرح خواجه ایوب آورده است:

القَاضِی جَاهِلٌ بَیْنَ عَالِمَیْنِ.

قاضی، نادانی است در میان دو دانا.

جاهل است و غافل است از حالشان

چون رود در خونشان و مالشان

نایب در پاسخ قاضی ضمن تأیید سخنان او، می‌گوید:

گفت خصمان عالِمند و علّتی

جاهلی تو، لیک شمع ملّتی

آنها که برای دادخواهی به نزد تو می‌آیند، اگرچه بر احوال خود داناتر از تو هستند ولی برخلاف تو غرض‌ورز و خیال‌اندیش هستند. آنها علّت (مرض) دارند ولی تو بی غرض و بی مرض هستی و به همین سبب، می‌توانی شمع‌صفت روشنگری کنی:

زانکه تو علّت نداری در میان

آن فراغت هست نور دیدگان

وان دو عالِم را غرضْشان کور کرد

علمشان را علّت اندر گور کرد

آنها اگرچه از حقیقت ماجرا آگاه هستند امّا سودی از آن آگاهی نمی‌برند، چراکه آگاهی توأم با بیماری است:

جهل را بی‌علّتی عالِم کند

علم را علّت کژ و ظالم کند

"بی علّتی" "بی مرضی" است. "نایب" می‌گوید اگر آدمی نادان باشد امّا دلش سالم و بی غش باشد می‌تواند "دانشمند" شود. اما اگر دانشمندی گرفتار "علّت" شد و دلش بیمار گشت، از علمش هم فایدهٔ مطلوبی نخواهد برد. علم تابع

اغراض و مطامع، ظلم‌پرور است نه عدالت‌گستر.

تا تو رشوت نستدی بیننده‌ای
چون طمع کردی ضریر[۱۱۱] و بنده‌ای

تا زمانی که رشوه نگرفته‌ای و دلت بیمار نشده است، دیدهٔ عقلت بیناست. ولی همین‌که طمع بورزی و به "علّت" مبتلا شوی هم دیدهٔ معرفتت کور می‌گردد و هم تعلق خاطر می‌یابی و برده می‌شوی.

و به قول حافظ:

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است

معاویه پس از بیان حکایت و قاضی و نایب او، به احوال خود بازمی‌گردد و خود را به انسان وارسته‌ای که نایبِ قاضی مدحش کرد، تشبیه می‌کند:

از هوا من خوی را وا کرده‌ام
لقمه‌های شهوتی کم خورده‌ام

مراد از "لقمه‌های شهوتی" علایق و طمع‌های ناروا و بندگی‌آور است.

چاشنی‌گیر دلم شد با فروغ
راست را داند حقیقت[۱۱۲] از دروغ

"چاشنی‌گیران" پیش‌مرگانی بودند که پیش از آنکه پادشاه دست به غذا بزنند، از

---

۱۱۱) ضَریر: نابینا.

۱۱۲) حقیقت: در اینجا قید است و "حقیقتاً" معنا می‌دهد.

آن می‌چشیدند تا از زهرناک نبودنش مطمئن گردند. در اینجا "چاشنی‌گیر" توسّعاً به معنای "ذائقه" است.

معاویه بعد از این‌همه گفت و شنود، هنوز نمی‌داندکه چرا ابلیس وی را بیدار کرده است، لذا دوباره می‌کوشد تا او را به اقرار وادارد. از این‌رو خطاب به او می‌گوید:

تو چرا بیدار کردی مر مرا

دشمن بیداریی تو ای دغا[۱۱۳]

تو دشمن بیداری آدمیان هستی و همگان را در خواب غفلت می‌پسندی. اکنون چه شده است که مرا از خواب بیدار کرده‌ای؟ ادلّهٔ تو با خصلت خواب‌آفرینی تو سازگار نیست:

همچو خشخاشی همه خواب‌آوری

همچو خمری، عقل و دانش را بری

چارمیخت کرده‌ام هین راست گو

راست را دانم، تو حیلت‌ها مجو

"چهارمیخت" کرده‌ام یعنی راه فرار را به رویت بسته‌ام. دیگر نمی‌توانی با حیله گری، دروغ دیگری را ساز کنی. نیت خود را باید پوست‌کنده و راست به من بگویی.

من ز هر کس آن طمع دارم که او

صاحب آن باشد اندر طبع و خو

من انتظاراتم را بر جسب طبایع اشیاء و اشخاص تنظیم کرده‌ام، طبیعت تو

---

۱۱۳) دَغا: دَغَل، حیله گر.

راهزنی و مکاری است، همچنان‌که توقّع شیرینی از سرکهٔ ترش، ناصواب است، از تو نیز نمی‌توان انتظار خیر داشت.

من ز سرکه مـی‌نجویم شکّـری
مر مخنّث[114] را نگیرم لشکـری

نه سرکه، شیرین خواهد شد و نه مردنمای زن‌صفت ـ به خلاف طبیعت خود ـ به جنگجویی شجاع تبدیل می‌گردد و نه هیچ بتی جای خدا را می‌تواند گرفت:

همچو گبران[115] من نجویم از بـتی
کو بود حق یا خود از حـق آیـتی

من مانند گبرها نیستم که بت را به جای خداوند بگیرم یا آن را مظهر و نشانهٔ او بدانم. گبر در اینجا و در بسیاری از مواضع دیگر مثنوی به معنی مطلق کافر یا بت‌پرست به کار رفته است.

من ز سرگین می‌نجویم بـوی مُشک
من در آب جو نجویم خشت خشک
من ز شیطان این نَجویم کوست غیر
کـو مـرا بـیدار گـردانَـد بـه خـیر

از شیطان جز شیطنت برنمی‌آید، او در شمار اغیار و بیگانگان است و اکنون هم که مرا بیدار کرده است قصد خیری ندارد. شیطان در برابر سخنان معاویه باز هم کوتاه نمی‌آید و به مکر و فریب خود ادامه می‌دهد:

---

۱۱۴) مُخَنَّث: مردی که حالات و اطوار زنان را از خود بروز دهد.
۱۱۵) "گبر" در اینجا و در بسیاری از مواضع دیگر مثنوی به معنی مطلق کافر یا بت‌پرست به کار رفته است.

گفت بسیار آن بلیس از مکر و غدر

میر از او نشنید کرد استیز و صبر

از شیطان اصرار بود و از معاویه انکار. معاویه گاه با ستیزه‌جویی و زمانی با شکیبایی عکس‌العمل نشان می‌داد. تا نهایتاً شیطان طریق حیلت‌گری را رها کرد و پرده را از حقیقت به کنار زد:

از بن دندان[۱۱۶] بگفتش بهر آن

کردمت بیدار، می‌دان ای فلان

شیطان به ناچار و از سر اکراه به معاویه گفت که دلیل بیدارکردنت این بود:

تا رسی اندر جماعت در نماز

از پی پیغامبر دولت فراز[۱۱۷]

ابلیس به معاویه می‌گوید که قصد من از بیدار کردن تو آن بود که به نماز جماعت برسی و آن را به امامت پیامبر(ص) به جای آوری و پس از آن حسرت فوت نماز جماعت را نخوری که این حسرت فوت ثوابش از اصل نماز بیشتر است.

---

۱۱۶) "از بن دندان" را برخی کنایه از "اطاعتِ بارغبت" دانسته‌اند، (مثلاً نگاه کنید به: شرح مثنوی، حاج ملاهادی سبزواری، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، ج اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۳۷٦.) و جمعی اطاعت "از ته دل و با کمال خلوص" گفته‌اند. (مثلاً نگاه کنید به: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمد تقی جعفری، ج پنجم، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، بهار ۱۳۷۴، ص ۲۸۵.) در برخی تفاسیرِ نخستینِ قرآن در قرن‌های سوم و چهارم در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۱۱ سورهٔ فصّلت (فَقَالَ لَهَا وَ لِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً: آنگاه (آسمان) و زمین را فرمود به سوی من شتابید خواه از روی علاقه و خواه از سر اکراه.) برای معنای واژهٔ "کَرْهاً" از تعبیر "از بن دندان" استفاده شده است. با عنایت به این سابقه بهتر است این ترکیب را به معنای "از سر اکراه" گیریم که با سیاق کلام هم بسی مناسب‌تر است.

۱۱۷) دولت‌فراز: بلند اقبال، نیک‌بخت.

مولوی در این بیت دچار "ناهم هنگامی"[۱۱۸] شده است، چه با توجه به شروع حکایت که از خفته‌بودن معاویه در قصر خبر می‌داد، بیدار شدن او برای رسیدن به نماز پشت سر پیامبر(ص) وجهی نمی‌یابد. مستندات تاریخی حکایت از آن دارد که معاویه در زمان حیات حضرت رسول(ص) به امارت و عمارتی نرسیده بود و وقتی هم رسید قصر و بارگاه او در دمشق بنا شد نه در مدینه و مکّه که جایگاه پیامبر اسلام(ص) بود. باری، شیطان در ادامه می‌گوید:

گر نماز از وقت رفتی مر تو را
این جهان تاریک گشتی، بی‌ضیا
از غبین[۱۱۹] و درد رفتی اشک‌ها
از دو چشم تو مثال مَشک‌ها

از حسرت و درد، گریهٔ فراوانی می‌کردی و از دیدگانت سیل اشک مانند مَشک، روان می‌شد، چه به هرحال:

ذوق دارد هر کسی در طاعتی
لاجرم نشکیبد از وی ساعتی
آن غبین و درد بودی صد نماز
کو نماز و کو فروغ آن نیاز

آن حسرتی که به سبب از دست دادن طاعت می‌خوردی و آن دردی که به جهت قضاشدن نمازت می‌کشیدی، از اصل اقامهٔ صدها نماز ارزشمندتر بود.
سخن که به اینجا می‌رسد مولوی در تأیید و تکمیل مطلب، حکایت کوتاهی نقل می‌کند:

---

۱۱۸) Anachronism (آناکرونیزم)
۱۱۹) غبین: در اینجا یعنی احساس غبن و ضرر.

آن یکی می‌رفت در مسـجد درون

مَردم از مسجد هـمی آمـد بـرون

شخصی برای ادای نماز جماعت وارد مسجدی می‌شود ولی مشاهده می‌کند که مردم در حال بیرن آمدن از مسجد هستند. از یکی علّت را می‌پرسد:

گشت پرسان که جماعت را چه بود

که ز مسجد مـی‌برون آیـند زود

آن یکی گفتش که پـیغامبر نـماز

با جماعت کرد و فارغ شـد ز راز

مردم نمازشان را با پیامبر(ص) خواندند و آن حضرت از راز گفتن و نیاز بردن به درگاه الهی فارغ شده است، تو دیر آمدی:

تو کجا در می‌روی ای مردِ خـام

چونکه پیغامبر بداده است السّلام

آن شخص که به نماز جماعت ـ آن‌هم به امامت پیامبر(ص) ـ انسی گرفته بود و دلبسته بود، وقتی این طاعت را از دست رفته دید از دلِ پرخون، آهی برکشید:

گفت آه و، دود از آن آَه شد برون

آه او مـــی‌داد از دل بـوی خـون

در آن جمع اهل معنایی حضور داشت آن حسرت و آه راکه دید، خواستار آن شد:

آن یکی گفتا بده آن آه را

وین نماز من تو را بادا عطا

او گفت من نماز خود را که به امامت پیامبر(ص) به‌جای آورده‌ام، به تو می‌دهم، و به جای آن، از تو آن حسرت و آه را می‌خواهم. شخصی که از نماز باز مانده بود این معامله را پذیرفت:

گفت دادم آه و پذیرفتم نماز
او سِتَد آن آه را با صد نیاز
شب به خواب اندر بگفتش هاتفی
که خریدی آب حیوان و شِفا

هاتفی او را شب در خواب گفت که نیکو معامله‌ای کردی، ظاهراً آه آتشین خریدی ولی باطناً آب حیوان را به دست آوردی و از بیماری‌های دل شفا یافتی. از سوی دیگر:

حرمت این اختیار و این دخول
شد نماز جملهٔ خلقان قبول

خداوند نیز به احترام این معامله، نمازِ همهٔ نمازگزاران را که در آن روز در پس پیامبر(ص) نماز خوانده بودند، پذیرفت.

در پایان، شیطان رشته کلام را به دست می‌گیرد و در ادامهٔ گفتار خود پرده از رخسار پرفریب به یک سو می‌زند، و مکر خود را افشا می‌کند:

پس عزازیلش بگفت ای میر راد
مکر خود اندر میان باید نهاد[120]

۱۲۰) "عزازیل" که واژه‌ای عبری و به معنای "عزیز خداست"، نام دیگر "شیطان" است. گفته‌اند که او قبل از رانده شدن از درگاه الهی به این نام خوانده می‌شده است. مولوی در جای دیگر آورده است:

شد عزازیلی از این مستی بلیس

←

ابلیس شدن عزازیل سببش این بود که تکبر ورزید و برتری آدم بر خود را نتوانست تحمّل کند. همین نکته نظر مولانا را در باب ابلیس و توجیهات صوفیانه و عاشقانه گناه وی نشان می‌دهد. باری، شیطان مکر خود را با معاویه در میان می‌گذارد و می‌گوید:

گر نمازت فوت می‌شد آن زمان
می‌زدی از دردِ دل آه و فغان
آن تأسف و آن فغان و آن نیاز
درگذشتی از دو صد ذکر و نماز
من تو را بیدار کردم از نهیب[۱۲۱]
تا نسوزاند چنان آهی حجاب

من از بیم آنکه مبادا آه و حسرت تو از فوت نماز، حجاب فراق تو را بسوزاند و تو را به آستانهٔ وصال برساند تو را بیدار کردم تا نمازت را بخوانی:

تا چنان آهی نباشد مر تو را
تا بدان راهی نباشد مر تو را

چراکه من دشمن کینه‌توز و حسود تو هستم:

من حسودم از حسد کردم چنین
من عَدُوَّم کار من مکر است و کین

دشمنی شیطان با آدمی در قرآن به کرّات مورد تأکید قرار گرفته است.

← که چرا آدم شود بر من رئیس (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۹۲۲)

۱۲۱) نَهیب: بیم و هراس، ترس.

چنانکه در قرآن کریم آمده است:

إِنَّه لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.[۱۲۲]

او (شیطان)، دشمن آشکار شما (آدمیان) است.

بنابراین شرط خردمندی و دینداری پرهیز از اوست:

إِنَّ الشَّيْطٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاَتَّخِذُوهُ عَدُوّاً.[۱۲۳]

همانا شیطان با شما سر دشمنی دارد، پس شما هم با او طریق دشمنی در پیش گیرید.[۱۲۴]

در آخرین پردهٔ این گفت و گو، معاویه به ابلیس می‌گوید:

گفت اکنون راست گفتی صادقی

از تو این آید تو این را لایـقی

معاویه که از شنیدن حرف راست دلش آرام گرفته بود، خطاب به شیطان می‌گوید: اینک که صادقانه سخن گفتی سخنت را می‌پذیرم. آری تو لایق همان حسادت و عداوت ورزیدن و کینه‌توزی هستی و جز این از تو برنیاید. برخی شارحان ـ به رغم روشنی بیت و بیت ماقبل ـ عبارت "تو این را لایقی" را به این معنا گرفته‌اند که "تو (شیطان) لایق راست‌گفتن هستی و اکنون راست گفتی" گرفته‌اند که نادرست می‌نماید. معاویه در ادامه می‌گوید:

عـــنکبوتی تـو، مگس داری شکـار

من نِیَم ای سگ، مگس زحمت میار

۱۲۲) سورهٔ بقره، آیهٔ ۱٦۸.

۱۲۳) سورهٔ فاطر، آیهٔ ٦.

۱۲۴) علاوه بر موضع یاد شده، عین این عبارت قرآنی در مواضع زیر نیز آمده است: سورهٔ بقره: آیهٔ ۲۰۸، سورهٔ انعام: آیهٔ ۱۴۲، سورهٔ یس: آیهٔ ٦۰، سورهٔ زخرف: آیهٔ ٦۲.

تو عنکبوت کمتر از آنی که بتوانی مرا مگس‌وار شکار کنی.

باز اسپیدم، شکارم شه کند
عنکبوتی کی به گرد ما تَنَد

من باز سپیدی هستم که جز شاه کسی شکارم نمی‌کند. در حقیقت معاویه می‌گوید که هر چند ما آماده‌ایم تا شکار شویم، ولی صید هر صیّادی نخواهیم شد:

بـــازِ سـلطانِ عــزیز کــامیار
ننگ باشد که کند کبکش شکار[۱۲۵]

شکار کبک شدن برای باز، ننگ‌آور است چه رسد به عنکبوت. بازی که به سوی شاه بازنگردد گم کرده راهی بیش نیست:

بــاز آن بـاشد کـه بـاز آیـد بـه شـاه
باز کور است آنکه شد گم کرده راه[۱۲۶]

تو لیاقت شکار کردن مرا نداری. تو برو و در پی شکار مگس خود باش:

رو مگس می‌گیر تا توانی هلا
سوی دوغی زن مگس‌ها را صلا
ور بخوانی تو به سوی انگبین
هم دروغ و دوغ باشد آن یقین

---

۱۲۵) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۲۹.

۱۲۶) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۱۳۲.

تو هرچند به ظاهر به سوی شیرینی دعوت می‌کنی، اما دروغ می‌گویی و یقیناً چیزی جز دوغ و دروغ در خوانت نیست:

تو مرا بیدار کردی خواب بود
تو نمودی کَشتی آن گرداب بود

باری همان‌طور که خودت گفتی، و من هم تصدیق می‌کنم:

تو مرا در خیر زان می‌خواندی
تا مرا از خیر بهتر راندی

در پایان و به منزله خلاصه و ختام باید بگوئیم که مولوی در این حکایت و در کنار آن همه نکته‌های بلند و نغز که دربارهٔ تبیین جایگاه شیطان در عالم خلقت، سرّ روی‌آوردن پیامبران به تهذیب نفوس مردمان، عشق، گناه، خیال‌اندیشی، فرافکنی و غیره می‌گوید، این درس مهم را نیز به ما می‌دهد که مکر شیطان لزوماً به ترک ظواهر شریعت نمی‌انجامد. به عکس، گاهی شیطان انسان را به اقامهٔ ظواهر ترغیب می‌کند تا او رااز متاع بالاتری که همان سوز و گداز است غافل و محروم کند و نیازمندی و دردمندی را از او برباید. و این سخن را جز محرمان درنیابند:

این کسی داند که روزی زنده بود
از کف این جان جان جامی ربود[۱۲۷]

والسّلام

---

۱۲۷) مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۹۴.

فهرست نام اشخاص

فهرست نام کتابها